Tiempo de transiciones

JÜRGEN HABERMAS

EDITORIAL TROTTA

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe-Institut

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-708-X
Depósito Legal: M-41.706-2004

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

PRÓLOGO

El premio de la paz de los libreros alemanes no está destinado a honrar una obra académica sino a distinguir una labor intelectual. Ello me anima a proseguir una serie de «Pequeños escritos políticos» que desde *Protestbewegung und Hochschulreform* (1969), pasando por *Die neue Unübersichtlichkeit* (1985)*, alcanzan hasta *Normalität einer Berliner Republik* (1995)**. El gobierno rojiverde ciertamente se halla todavía en transición hacia la república de Berlín: hacia su normalidad conjurada a voces. Pues no resulta posible *lanzar* un cambio de mentalidad. También la Unión Europea permanece en transición hacia la figura política ampliada y consolidada que aún anda buscando. Nos inquietan en la misma medida los riesgos del tránsito desde el Derecho internacional clásico a una sociedad de ciudadanos del mundo; pues estamos todavía muy lejos de una política interior mundial sin gobierno mundial.

El parón experimentado por el crecimiento económico parece ser la rúbrica de un tiempo de transiciones que se estancan.

Las conversaciones, intervenciones, conferencias y recensiones aquí reunidas pertenecen a los tres últimos años. Quizá cumplan también la función que mi editor tenía en mente, cuando me irritó con la propuesta de componer un «libro de texto» a partir de una ocasión dada.

Starnberg, junio de 2001 J. H.

* Hay trad. cast. de una parte de estos ensayos: J. Habermas, *Escritos políticos*, Península, Barcelona, 1988.

** Trad. cast.: J. Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, [3]2001.

I

DE BONN A BERLÍN

La conversación (publicada en *Die Zeit* del 8 de octubre de 1998) con Gunter Hofmann y Thomas Assheuer sobre las «Posibilidades rojiverdes» tuvo lugar inmediatamente después de las elecciones al Bundestag.

1

¡SÍ QUE HAY ALTERNATIVAS!

Pregunta: Señor Habermas, por primera vez en la historia de la República Federal un canciller ha perdido su cargo como resultado de unas elecciones. ¿Quiere eso decir que la democracia se ha vuelto más autoconsciente?

Jürgen Habermas: Creo que sí. Hasta ahora el turno de partidos se hacía mediante el cambio de coalición durante la legislatura en curso. Fue esto lo que hizo salir a Ludwig Erhard y a Helmut Schmidt. Ahora los ciudadanos con conciencia de sí mismos han tomado en sus manos el relevo de un canciller. En una democracia los ciudadanos tienen que estar seguros de que, en determinados momentos de cambio, sus decisiones electorales les permiten intervenir efectivamente en una política que tiende a estatalizarse y a encapsularse. En la vieja República Federal han hecho falta unos cuantos decenios para que esta convicción democrática llegue al ánimo de la gente. Mi impresión es que este proceso acaba de consolidarse.

P.: Para usted, Helmut Kohl fue siempre una garantía de que la República Federal se mantendría orientada hacia el Oeste. ¿Lo va a echar en falta?

J.H.: Todas las críticas se han expresado ya. El mérito histórico de Kohl ha sido imbricar la reunificación alemana con la unificación de Europa. Pero, además, a mi edad no puedo por menos de ver en él a un compañero de generación. Pienso en ese desmentido, incluso

corporal, de la estética estatal que introdujeron nuestros espíritus más elitistas, sobre todo a partir de 1989. Está claro que Kohl no había olvidado la monstruosa escenificación de los congresos del Partido del Tercer Reich, ni lo charlotesco de nuestros actores estatales del nacionalsocialismo. Y es verdad que más de una vez nos hemos llevado las manos a la cabeza por su provincianismo, por su falta de maneras en el gesto y en la palabra. Pero esa forma de desinflar pretensiones huecas, esa trivialización suya de la representación pública, a mí me caían simpáticas. Sin duda hay en esto algo de esa mentalidad rebelde que quiso hacer suya mi generación, dicho sea sin ánimo de avasallar. Y me parece que algo de eso hemos logrado imponer frente a una cierta espiritualidad alemana más bien espiritada, con su inflada interioridad, su pomposidad y sus sublimaciones forzadas.

Y, ciertamente, Kohl ha llegado a tener también un mérito involuntario. El fracaso de su «giro moral y espiritual» funcionó como la prueba del papel de tornasol. Cuando, tras entrar en la cancillería, Kohl no pudo seguir actuando como le habría gustado, en Verdún, en Bitburg y en otros sitios quedó claro que el país se había vuelto liberal. Una constante del pensamiento de la República Federal en sus primeros tiempos fue la actitud de hostilidad, a lo Carl Schmitt, contra los «enemigos interiores» de izquierdas. Este miedo profundo a lo subversivo se descargó de nuevo en octubre de 1977, cuando soplaban vientos de pogromo. Pues bien: Kohl no quiso perpetuar eso.

P.: Ahora va a haber un gobierno rojiverde. ¿Es sólo un cambio político? ¿O es un cambio de medio ambiente cultural?

J.H.: Cuando en la noche electoral quedó clara la apabullante mayoría de votos de izquierda, muchos de nosotros, los más mayores, nos acordamos de aquel día de primavera de 1969. Entonces, recién elegido presidente, Heinemann habló de «un cambio de poder». Y eso es lo que logró poco después Willy Brand con una apretadísima mayoría para la coalición social-liberal.

En aquel momento, el final de la era Adenauer, tan largamente postergado, encontró en la persona íntegra de su adversario Heinemann una encarnación convincente. Desde un punto de vista político y moral, yo había vivido la etapa anterior como un periodo envenenado por fatales continuidades tanto mentales como personales. Pero aquella cesura estuvo preparada por diez años de oposición

intelectual encarnizada y otros diez de confrontación ofensiva. Lo que hizo entonces la política fue simplemente ir a rastras del cambio de clima cultural. Y eso no ocurre ahora. Hace años que no cambia en lo más mínimo este clima cultural tan difuso como paralizante, ni siquiera con ese par de animadores que andan haciendo sus bromitas de neoliberalismo mofletudo y pálido postmodernismo. Hoy ya casi está olvidada la excitación del corrimiento de tierras de ayer.

P.: ¿Es posible un proyecto rojiverde? O, dada la estrechez del campo de juego político actual, ¿sólo caben «variaciones del centro»?

J.H.: Hubo un proyecto rojiverde hasta fines de los años ochenta, mientras fue posible contar con una victoria de Oskar Lafontaine en las siguientes elecciones al Bundestag. Las constricciones de la realidad, tanto de la unificación alemana como de la economía globalizada, adelgazaron ese proyecto hasta dejarlo en el eslogan «Modernización y justicia social», aderezado con unas gotas de reforma ecológica de los impuestos, aunque no fuese más que para la contrafinanciación. Y lo que más me molesta de esta situación no es la sobriedad pragmática. La verdad es que toda la perspectiva estaba condicionada por la falsa premisa de que sería posible realizar todos los cambios sociales y ecológicos en el marco del Estado nacional. Ahora la política se ha vuelto sobre todo defensiva, y no tiene más remedio que adaptarse a las condiciones de una nueva constelación que precisamente deja atrás el Estado nacional. No, lo que me molesta es la falta de una nueva perspectiva.

Todo el mundo habla hoy en día de la era «postideológica». Pero en los últimos cincuenta años, los que han pasado desde la publicación de *The End of Ideology* [*El fin de las ideologías*] de Daniel Bell, el término se ha usado y desmentido ya demasiadas veces como para que pueda ser verdad. En política no se mueve nada si no hay un tema que haga separarse y enfrentarse a los espíritus. Y es eso lo que falta ahora.

P.: Desde nuestra experiencia sobre los viejos proyectos, parece que estamos ya un tanto cansados de proyectos. ¿Qué es lo que usted entiende bajo el término «proyecto»?

J.H.: Un «proyecto» sólo puede querer decir que se tiene entre manos un tema controvertido, que se propone un análisis que define mejor que otros los problemas percibidos y que hace ciertos objetivos políticos más plausibles que otros. En las campañas electorales

de ahora no hay nada de eso. El que pasaba por provocador ha renunciado ya de antemano a cualquier polarización, a cualquier piedra de escándalo. Y los rostros relajados de los perdedores en la noche de las elecciones traicionan que eso de la «decisión en favor de una determinada dirección» no se lo habían tomado tan en serio.

P.: O sea, que no hay alternativas.

J.H.: Todo lo contrario. Ni siquiera hay que ir a buscar el problema que le está ya quemando las uñas al nuevo gobierno: ¿qué se puede hacer contra el paro masivo? Lo que ocurre es que el campo de juego de los gobiernos nacionales está ahora reducido en dos aspectos sensibles. El Estado cada vez tiene menos posibilidades de seguir explotando con eficacia los recursos fiscales de la economía de casa. Y para la macrodirección de una economía que cada vez es menos economía nacional, las viejas herramientas ya no sirven. Por eso la cuestión de la relación entre economía y política se plantea ahora de otra manera, de un modo reflexivo.

La política tiene que preguntarse si se va a conformar con seguir desregulando cosas. Ultrasimplificando: ¿la pérdida de eficacia de la política nacional nos está llevando a una pura y simple abdicación de la política?, o bien ¿podría la política regenerarse en otro plano y ponerse a la altura de los mercados transnacionales? Todo ello nos lleva al tema propiamente dicho: ¿puede y debe haber un ejercicio del poder político, legitimado democráticamente, más allá del Estado nacional? Los objetivos políticos saldrán entonces por sí mismos de las necesidades de regulación que se están produciendo a las puertas mismas de casa, una vez que se ha completado el mercado europeo con una política monetaria común.

P.: En su nuevo libro, *La constelación postnacional*, usted reclama que los políticos salten de una vez por encima de su propia sombra y reconstruyan el Estado social en el plano supranacional. ¿El compromiso con este objetivo sería para usted entonces el baremo con el que medir el éxito político de Gerhard Schröder?

J.H.: Ésa es exactamente mi perspectiva. Y es cierto que, con ello, pienso en algo que va más allá de Europa, hacia una política interior mundial sin gobierno mundial. Pero, de momento, se trata de decidir si simplemente queremos construir una Europa capaz de actuar políticamente.

El eslogan de Waigel: «El euro habla alemán», no hace más que evocar una institución apolítica que es el Banco Central Europeo. Gerhard Schröder sabe que, con la introducción del euro, el problema de la armonización de impuestos se agrava. Y, así, después de las elecciones puso el ejemplo de los precios de los combustibles. Pero yo creo que hay que trabajar en dirección a un ajuste intraeuropeo de las políticas sociales y económicas, si es que queremos evitar una carrera de desregulaciones entre los regímenes políticos de los Estados miembros.

Por otra parte, los procedimientos neocorporativistas tienen también sus límites. No se puede andar decidiendo en Bruselas las políticas de redistribución a palo seco: eso hay que legitimarlo democráticamente. ¿Necesitamos, pues, un Estado federal europeo con capacidad de acción para ser capaces de evitar el aumento de las desigualdades sociales, y que se creen segmentos enteros de población empobrecida? La pregunta se las trae. Y ya empezamos a advertir cambios de alianzas. Los europeos de mercado satisfechos se alían con los viejos euroescépticos y se dedican a profundizar en una Europa unificada exclusivamente mediante la creación de mercados.

P.: En vista de que apenas existen instituciones supranacionales capaces de intervenir, ¿no tendría más sentido aprovechar las posibilidades nacionales en lugar de declarar periclitado el Estado nacional?

J.H.: El Estado nacional es y seguirá siendo durante mucho tiempo el actor político principal. Tampoco sería tan fácil jubilarlo. Por lo demás a mí me parece bien que tengamos ahora un gobierno del que se puede esperar que intentará hacer en el campo del Estado nacional todo lo que merezca ser llamado una reforma. No dudo de que «los pequeños esfuerzos cotidianos» que Schröder está dispuesto a asumir, tras una serie de inteligentes propuestas de reforma y de recetas consagradas, podrán tener algún éxito. Pero nada de eso modificará las nuevas dependencias en las que se encuentra el Estado debido a las nuevas condiciones de la economía mundial. La pregunta es si la constelación postnacional no estará reclamando nuevos actores políticos, diferentes y con más capacidad de acción.

P.: ¿No será la sociedad más inteligente y más consciente de sus problemas de lo que suponemos? Hasta las cabezas pensantes del Deutsche Bank quieren domesticar el capitalismo.

J.H.: No sé lo que piensan las cabezas pensantes. Sólo observo lo que hacen los ejecutivos de la economía, la política y la ciencia a la hora de ocuparse, como en este momento, de los acuerdos multilaterales sobre la inversión. En lo que a mí se me alcanza, se trata más de institucionalizar mercados que de domesticar el capitalismo. Se trata de la seguridad jurídica de las inversiones, o sea, del equivalente internacional de lo que representa en el marco nacional el derecho privado. Lo que pasa es que crear e institucionalizar nuevos mercados es más fácil que corregirlos. Los problemas difíciles requieren votaciones supranacionales sobre medidas de política medioambiental, social y económica.

P.: A los actores políticos las fuerzas les han dado de sí justo hasta el euro. ¿Qué le hace tener la esperanza de que a esto le seguirá un proyecto europeo de desarrollo económico?

J.H.: Pues sí, hasta Kohl se limitó, después de la conferencia de Cardiff, a una Europa de las patrias. Parece que los motivos históricos de las generaciones de la postguerra, la superación de un nacionalismo asesino y la reconciliación con Francia ya están agotados. Ahora bien, la lucha de Delors por una «dimensión social» bebe de motivos diferentes y más cercanos. Por eso, en un futuro próximo, Joschka Fischer será el europeo más sólido. Le conozco desde hace mucho y bastante bien: el relevo de Kohl por Fischer en la política europea ha sido un caso de suerte.

Sin duda, en muchos Estados europeos la población mantiene una actitud de rechazo respecto de la lejana Bruselas. Y esto no pasa sólo en Alemania: las naciones ya tienen bastante con sus problemas. Las elites políticas no escuchan, a no ser que algún que otro intelectual les pase unas notas para algún discurso público. Y no lo hacen entre nosotros, menos aún que en Francia o Inglaterra. El escepticismo tiene sus razones.

P.: Supongamos que se produce una unión política. ¿Quién deberá controlarla? ¿Les bastará con una democracia desarmada y sin una publicidad crítica?

J.H.: No, yo soy partidario de un Estado federal europeo, y eso significa una Constitución europea. De todos modos esas instituciones, que de momento no existen más que en el tablero de los diseños, lo más que pueden hacer es promover los procesos sin los cuales ellas mismas carecerían de base. Una política cultural común no se puede hacer brotar del suelo. Y tampoco brotará por sí misma de los nexos económicos. Pero se puede querer una Constitución y un sistema europeo de partidos.

Si se logra que cristalice una esfera pública europea, sería posible que se desarrollaran sociedades, iniciativas y movimientos ciudadanos por encima de las fronteras nacionales, y una sociedad de ciudadanos que abarque a toda Europa. Éste es el punto sensible. Y no hay ninguna necesidad, en contra de lo que creyó tener que decidir el Tribunal Constitucional Federal en su sentencia sobre Maastricht, de que semejante proyecto fracase por la multiplicidad de las lenguas europeas. En los países escandinavos y en Holanda el sistema educativo se ocupa de que la gente sea bilingüe. Y una vez que el inglés se haya afirmado como la primera «segunda lengua» en todas partes, ¿por qué habría de ser rechazado en aras del narcisismo de las grandes naciones?

P.: ¿Ya está usted otra vez haciéndose ilusiones sobre la sociedad de los medios de masas?

J.H.: ¡Ya, la sociedad de los medios de masas! La desublimación de lo sublime —una tomadura de pelo es una tomadura de pelo— sí que tiene algo de igualitarismo refrescante. Pero si todo se convierte en un *show* de Harald Schmidt, si todos se convierten en moderadores y ya no hablan más que los moderadores entre sí, entonces es que el mundo se está convirtiendo en lo que decía Luhmann. No creo que me esté haciendo ilusiones sobre el estado de una esfera pública en la que los medios de masas marcan el compás a punta de anuncios comerciales. Muchos se esfuerzan por meter bajo algún concepto esta realidad virtual. Sin embargo, en mi libro *Facticidad y validez* he contemplado el asunto desde una perspectiva totalmente diferente...

P.: ...desde el punto de vista del soberano democrático.

J.H.: Sí. Al fin y al cabo nuestra Constitución sigue dando expresión a la idea de la autodeterminación de una comunidad democrática. La frase «todo poder del Estado emana del pueblo» puede que no quiera decir gran cosa para las situaciones reales, pero es más que nada. Por poner un ejemplo: los propios ciudadanos seguro que no participarían en las elecciones si intuitivamente no mantuvieran el

convencimiento de que los procedimientos establecidos siguen teniendo algo que ver con la idea clásica de la autodeterminación democrática. Por eso se impone preguntarse si es posible hacer de esa idea una lectura que evite su vaciamiento por cinismo o que se estrelle a las primeras de cambio contra la realidad de las sociedades muy complejas.

En la imagen normativa que yo propongo, la comunicación a través de los medios de masas desempeña un papel importante. El público disperso, ya casi sólo conectado mediante redes electrónicas, puede sin duda dejarse enseñar cosas por los medios de masas, a ratos perdidos durante el día, sin prestar demasiada atención, en círculos pequeños o privados, y a propósito de cualquier tema o aportación. La gente puede luego estar de acuerdo o no. Implícitamente lo hacen de continuo. Pero es claro que con esto no participan en la articulación de las opiniones públicas que compiten entre sí, aunque sí las valoran de una forma u otra. Y puesto que la comunicación pública entre las opiniones informales y los procedimientos institucionales de formación de la voluntad funciona como una bisagra, como ocurre por ejemplo en unas elecciones generales o en un Consejo de Gobierno, el Estado o más bien la constitución discursiva de la esfera pública es algo importante.

P.: ¡Pero si discursiva no es ya ni la televisión pública!

J.H.: Es cierto, la esfera pública política es parte de una esfera pública cultural más amplia, y ambas están hoy día colgadas de los degradados canales de la televisión privada. Es una carrera hacia abajo en la que compiten la televisión pública y los programas, los contenidos y las presentaciones más degradadas de la televisión comercial. La televisión de derecho público, que sin duda tiene también sus problemas, se guiaba al menos por la idea correcta de que no todos los ámbitos funcionales de la sociedad pueden polarizarse inocuamente hacia el mercado. La cultura, la información, la crítica dependen de que existan formas propias de comunicación. En cualquier caso los imperativos de las cuotas de pantalla no deberían penetrar hasta los poros de la comunicación cultural. Pero, en fin, ¡a quién se lo estoy contando!

P.: Lo que ocurre es que con esto se pone en cuestión el futuro de la democracia de partidos, que depende de que las esferas públicas se mantengan intactas. ¿No estamos viviendo en estos años la muerte

lenta de la democracia de partidos? Los partidos son cada vez menos el lugar de la articulación y la politización de la política. Y al mismo tiempo se están deshaciendo los ambientes sociales que antes procuraban la conexión con los ambientes de partido.

J.H.: Los politólogos han descrito bien estas tendencias. Y si se comparan éstas con la investigación que realizó Lazarsfeld sobre la radio en los años cuarenta, se ve que no son nuevas. Lo que ocurre es que la personalización que implican los medios de masas, ese contacto directo del líder político con el público espectador, refuerza enormemente el elemento plebiscitario y hace que pierda peso la organización de los partidos. Incluso, aun cuando la tarea propia de los partidos políticos de crear convicciones políticas no se hubiera reducido a puro márketing, esas extrovertidas *public relations* habrían asfixiado de todos modos la comunicación interna en las organizaciones de miembros.

Y, por otro lado, hay que tener en cuenta cómo son las generaciones más jóvenes. La población en su conjunto es hoy día sin duda más inteligente, o, en cualquier caso, está mejor formada e informada que antes, y en algunos sentidos incluso está también más interesada. Que las formas de participación política cambien no tiene por qué ser necesariamente un mal en sí. Si los partidos políticos insisten en estatalizarse cada vez más, y al mismo tiempo siguen empeñados en comercializar su trabajo, lo que ocurrirá será que en la sociedad civil podrán empezar a formarse corrientes contrarias a esto. Los Verdes ya han vuelto a hacer el viejo camino del movimiento social al partido. Pero no tiene por qué ser siempre así. Hay otras iniciativas que se mantienen en la fase de la organización de protesta, y en algunos casos, como en el de Greenpeace, logran un amplio reconocimiento.

P.: Supongamos que la democracia de partidos se deshace. Esto se llevaría por delante la esfera pública antigua y la nueva. Surgirían movimientos. Pero para poder aprovechar las oportunidades que se abrirían con ello habría que redefinir las reglas de juego mediáticas. Los Estados Unidos, con su modalidad de democracia mediática, difícilmente podrían ser ahí nuestro faro y guía. ¿Cómo podrían redefinirse las reglas de juego de los medios de masas?

J.H.: Es una buena pregunta, y yo no conozco la respuesta. No he pensado lo suficiente sobre ello. De todos modos en Europa esta-

mos aún muy lejos del final de la democracia de partidos. Son los partidos los que siguen seleccionando y formando al personal. Y el grado de profesionalidad de nuestros políticos no es tan malo. Claro que tiene que ser posible que salten al ruedo espontáneos, pero Dios nos libre de figuras como Berlusconi o Ross Perot, salidas, como quien dice, de la nada.

P.: No es difícil reconocer que en nuestra República Federal, con sus estructuras tan conservadoras, existen tanto bloqueos de mentalidad como autobloqueos. ¿Depende nuestra República demasiado de su propio pasado, de las reglas de juego de la compensación social? ¿Cuál es el lastre del que debería desprenderse?

J.H.: Sí que puede ser que, después de todas las rupturas y reajustes que ha padecido la sociedad alemana en el último siglo, las mentalidades se hayan vuelto un poco demasiado conservadoras. Ahora bien, tengo mis reservas respecto de que el Estado social represente un lastre, como claman los neoliberales. Lo de «más flexibilidad» significa lisa y llanamente eliminar las cualidades personales que están en la mercancía «fuerza de trabajo» y convertirla en mercancía a secas. ¿Es que no habíamos aprendido de Marx a distinguir lo uno de lo otro?

¡Pues claro que hay inhibiciones mentales! A muchos les resulta muy difícil entender que, después de la unificación nacional, el tiempo del Estado nacional se ha terminado. Otros intentan reprimir el problema del final de la sociedad del pleno empleo y la cuestión de cómo redistribuir un volumen disminuido de trabajo retribuido. Una vez que el capitalismo se ha impuesto en todo el mundo como forma de producir riqueza social, vuelven a plantearse las viejas cuestiones de la justicia distributiva, cuestiones que ahora conciernen al mecanismo de una distribución del trabajo remunerado.

P.: ¿Comparte usted la preocupación de Richard Sennett de que al final del siglo vamos a vivir una nueva variante de adaptación al capitalismo? ¿El modelo va a ser el del «hombre flexible»?

J.H.: Sennett hace una descripción convincente de la individualización de las cargas sociales. Su «hombre flexible» es el tipo de persona al que la sociedad echa sobre los hombros los problemas que ella debería resolver pero no puede.

P.: Hoy día se están dando intentos de desconectar democracia y justicia, y de afirmar sólo las libertades, no los derechos sociales. Para Ralf Dahrendorf, por ejemplo, parece que lo que importa es ya sólo la «inclusión», no la justicia distributiva. Y luego están los cínicos, que piensan que lo único que tiene que hacer el Estado es permitir a los hombres una vida «lista para el mercado». ¿Qué le parece a usted este nuevo realismo?

J.H.: No estoy seguro de que para Dahrendorf «inclusión» no signifique más bien una integración bajo igualdad de derechos. Tiene usted razón: hoy día está haciendo estragos un cierto lavado de cerebro que pone en cuestión los fundamentos universalistas de la Modernidad de los últimos doscientos años, con su conciencia igualitaria. En Alemania esto procede más de la zona conservadora que de la liberal. Pues entre nosotros siempre ha tenido fuerza un cierto pesimismo antropológico. Su mirada histórica se recrea en las sociedades jerárquicas y en las mentalidades fatalistas de los antiguos reinos y nos da lecciones sobre las ilusiones igualitarias de una breve época que no está entendiendo bien la verdadera naturaleza del hombre.

Y esto encaja a la perfección con el escepticismo frente a la posibilidad de volver a someter a regulación unos mercados que se nos van de las manos. Si se llevara hasta sus últimas consecuencias la imagen del mundo de estos neoliberales, se entendería perfectamente que unos individuos sometidos a la máxima movilidad, entregados sin normas a las redes existentes y guiados ya sólo por sus propias preferencias, se sientan fatalistas respecto del conjunto. Éste podría ser un correlato secularizado del fatalismo de base religiosa propio de las viejas grandes culturas.

P.: Y sin embargo la alabanza del empresario autónomo sigue demostrando un cierto sentido de realidad. La «generación Berlín» se encuentra trágicamente expuesta en campo abierto, y ya no es solidaria más que consigo misma. Tal vez se está oliendo que con tanta individualización lo que ocurre es que ya no hay sociedad civil. A la gente le cae mejor el existencialismo político que los experimentos democráticos.

J.H.: Mi amigo Herbert Marcuse, al que incluso en inglés se le nota el tono berlinés, habría calificado los patrones en curso para una «generación Berlín» de «caca con regaliz». No parece fácil vaticinar

a estas alturas una nueva generación o una nueva cultura, que tan bien le vendrían a la nueva capital. Se es una nueva generación cuando se tiene algo nuevo que ofrecer. Un diseño no basta. Y tampoco es que no sepamos qué se trata de lograr.

A la crítica cultural le falta un nuevo lenguaje que enganche, un lenguaje en el que se puedan destapar los nuevos fenómenos con la misma desconsideración con la que, en su día, Adorno destapaba los de los primeros tiempos de la República Federal. En *Fehlern des Kopisten* [Faltas del copista] de Botho Strauss sólo se refleja la pérdida de vigor de la conciencia de unos intelectuales que vuelven a querer ponerse la toga del «espíritu». Pero menciona usted los afectos que se expresan en todos esos intentos de la gente por definirse y encontrarse a sí misma. Eso me parece más interesante.

En las primeras décadas de la postguerra se elevaron y reventaron como burbujas estados de ánimo neoconservadores, sobre todo en biotopos como el suplemento cultural del *Frankfurter Allgemeine*. El resentimiento de nuestros grandes intelectuales de derechas, que se veían a sí mismos como los portadores de la auténtica continuidad alemana, y que después de 1945 no volvieron ya a «cortar el bacalao», ha dejado huellas inconfundibles en la historia política y espiritual de la República Federal. En cualquier caso en esos círculos se cultivó una cierta conciencia de que nuestra nueva orientación hacia el Oeste nos estaba privando del suelo y de las raíces que nos son «más propios». Esta conciencia volvió a ganar virulencia después de 1989, y una sola vez se expresó de forma ofensiva, con el intento de formar una «nueva derecha» para devolverle su autoconciencia a la nación. Pero ese intento fracasó en 1995 con motivo del debate sobre el significado retrospectivo del 8 de mayo de 1945. Está claro que otras necesidades espurias como ésas siguen buscando cauces menos llamativos. Pero sobre esto no puedo ofrecer realmente un juicio.

P.: En sus últimos tiempos Helmut Kohl daba la impresión de que estaba intentando conjurar a toda prisa los fantasmas de la «república de Berlín» que sus aplicados planificadores políticos habían resucitado. Berlín sigue siendo Bonn. ¿Era eso miedo al propio valor?

J.H.: ¡Hombre!, alégrese usted de que también Schröder haya acentuado, después de las elecciones, la continuidad entre Bonn y Berlín.

P.: Pues no lo veo tan claro. Casi se puede decir que los frentes se han invertido. El SPD descubre la cultura y empieza a soñar con una capital que fija los baremos y que se calienta al amor de un *Stadtschloss* de imitación, pero que pasa de construir el monumento en memoria del Holocausto. ¿Cómo es que de pronto hace carrera esta cultura de Cenicienta?

J.H.: Resulta difícil predecir para qué va a servir el gag «PR» de Schröder. A lo mejor no hace daño. Cuando hay poco dinero, se prefieren las políticas eficaces en los medios de comunicación, pero sin costes. Blair ha descubierto la «reforma constitucional», y me temo que Schröder ha descubierto la cultura. Pero ése es un suelo resbaladizo, como muestran los ejemplos que usted mismo pone. Y también es un problema de costes. ¿Se quiere realmente poner en las manos de los patrocinadores el destino de toda la riqueza de la infraestructura cultural de un país civilizado? Lo cierto es que si se amplía la mirada hacia el caso de los Estados Unidos, el resultado no es alentador. Y en cuanto a la representatividad hacia el exterior de la cultura alemana, que desde un punto de vista histórico sigue siendo bastante regionalista, los Goethe Institut están haciendo muy bien su trabajo.

P.: Sigue habiendo constantes críticas a la apertura cultural de la República. Se teme, por ejemplo, que en la filosofía pasen a un segundo plano las tradiciones continental y alemana frente a los temas y puntos de vista anglosajones. ¿Comparte usted esta preocupación?

J.H.: Los estrechos lazos que se anudaron con la filosofía anglosajona, sobre todo por la emigración, han contribuido a una ampliación de la perspectiva y a un enorme enriquecimiento de la filosofía de la postguerra en Alemania. Como lo muestra el papel de marcapasos que desempeña mi amigo K.-O. Apel, la enérgica apropiación de la filosofía analítica y del pragmatismo americano nos ha dado a todos un empujón, sin que se aprecie daño a la sustancia de la tradición alemana. Incluso se puede decir que hay un intercambio en ambas direcciones. El alumno de Richard Rorty Bob Brandom está ahora precisamente dedicado a reventar la caja de caudales hegeliana con herramientas analíticas. Y el propio Rorty no deja de ser un brillante filósofo analítico. Sin embargo, su fama mundial se debe a su estilo sintético de entrar en motivos y nexos tomados del trasfondo hegeliano del pragmatismo.

P.: ¿Qué tradiciones de la República Federal son entonces para usted irrenunciables, si es que está dispuesto a hacer suyo el giro de la «república de Berlín»?

J.H.: Yo creo que todos aspiramos a vivir en un país civil, que se abra al mundo y se integre con un espíritu de cooperación en el círculo de las demás naciones, pero con la debida cautela. A todos nos gustaría vivir entre compatriotas acostumbrados a respetar las peculiaridades de lo ajeno, la autonomía del individuo y la pluralidad: la pluralidad regional, étnica y religiosa. También a la nueva República le vendría bien recordar el papel de Alemania en la historia de las catástrofes del siglo XX, pero sin olvidar esos pocos momentos de emancipación y esos logros de los que podemos estar orgullosos. Me gustaría no ser nada original y aspirar a una forma de ser espiritual tan distante de la retórica de lo elevado como de la de lo profundo; rechazando la estetización de lo político pero teniendo cuidado con los límites de la trivialización, siempre que estén en juego la integridad y el sentido propio de la producción intelectual.

II

INTERVENCIONES

En la tercera semana a partir del comienzo de la controvertida intervención de la OTAN expresé mi punto de vista sobre el conflicto de Kosovo en *Die Zeit* del 29 de abril de 1999. Los aspectos de esta empresa, que ya desde el principio parecían problemáticos —no sólo la mínima cobertura de legitimación por el Derecho internacional, sino también la desproporción de los medios y la falta de claridad de los objetivos políticos—, no hicieron sino quedar más claramente de manifiesto en el curso ulterior de los acontecimientos, así como en virtud de los hechos que poco a poco se dieron a conocer. Aun así sigo creyendo en la perspectiva kantiana de una transición del Derecho internacional a un derecho de ciudadanos del mundo, una perspectiva desde la que en su momento justifiqué básicamente la intervención.

El escándalo sobre las donaciones a la CDU, tal como se lo describe retrospectivamente en un artículo del *Süddeutsche Zeitung* del 18/19 de marzo de 2000, muestra hasta qué punto se está quebrando la conciencia de las normas en medio de la sociedad.

Poco antes de la resolución del Bundestag sobre el monumento en Berlín a los judíos asesinados en Europa volví a intentar, en *Die Zeit* del 31 de marzo de 1999, una interpretación de esta singular empresa.

2

DE LA POLÍTICA DE PODER A LA SOCIEDAD CIVIL MUNDIAL

Con la primera intervención armada de la Bundeswehr ha terminado un largo periodo de retraimiento que ha dejado una profunda impronta en los rasgos civiles de la mentalidad alemana de postguerra. Estamos en guerra. Por supuesto, los «ataques aéreos» de la Alianza pretenden ser algo diferente de la guerra tradicional. Y no cabe duda de que la «precisión quirúrgica» de los bombardeos aéreos y la protección programada de la población civil poseen un alto valor legitimador. Significan la renuncia a la guerra total, que es lo que determinó la fisonomía del siglo que ahora se acaba. Pero también los que participamos a medias, a los que se nos sirve todas las noches en pantalla el conflicto de Kosovo, sabemos que la población yugoslava que se encoge bajo los ataques aéreos está viviendo una guerra y no otra cosa.

Por suerte en la opinión pública alemana están ausentes los tonos graves. No hay aquí nostalgias sobre el destino, nada de tambores intelectuales por el buen camarada. Durante la guerra del Golfo se vio brotar todavía la retórica de los hechos decisivos, cierta manera de conjurar el *pathos* estatal, la dignidad, la tragedia y la madurez civil frente a movimientos pacifistas que cada vez hacían oír su voz con más fuerza. No queda nada de todo eso. Aquí y allá un poco de sorna sobre un pacifismo de boca chiquita, o el eslogan duro «Estamos bajando de las alturas de la moral». Pero ni siquiera este tenor tiene demasiada resonancia, ya que tanto los partidarios como los detractores de la intervención están haciendo uso de un lenguaje *normativo* claro como el agua.

Los opositores pacifistas quieren hacernos recordar la diferencia moral entre acción y omisión, y dirigen la mirada a los padecimientos de las víctimas civiles que el uso de la fuerza militar, por preciso que sea, no tiene más remedio que «asumir». Sin embargo, esta vez no se apela a la buena conciencia de los realistas puros y duros que enarbolan la razón de Estado. Lo que se ataca es el *legal pacifism* de un gobierno rojiverde. Desde el lado de las viejas democracias, más acuñadas que nosotros por las tradiciones del derecho racional, los ministros Fischer y Scharping apelan a la idea de una *domesticación del estado de naturaleza* entre los Estados *por medio de los derechos humanos*. Esto introduce en la agenda la transformación del Derecho internacional en un Derecho de ciudadanos del mundo.

El pacifismo del derecho no sólo pretende poner coto con los medios del Derecho internacional al estado de guerra latente entre los Estados soberanos, sino que incluso pretende cancelarlo en un ordenamiento cosmopolita plenamente juridificado. También entre nosotros ha existido esta tradición, desde Kant hasta Kelsen. Pero ahora, por primera vez, un gobierno alemán se lo toma en serio. Ser directamente miembro de una asociación de ciudadanos del mundo defendería al ciudadano de un Estado también frente a la arbitrariedad de su propio gobierno. La consecuencia más importante de un derecho que se imponga por encima de la soberanía de los Estados es, como se ha anunciado ya también en el caso de Pinochet, la posibilidad de arrestar a funcionarios por crímenes cometidos al servicio del Estado o en acciones de guerra.

En la República Federal el debate público está dominado, de un lado, por los pacifistas de la actitud moral y, por el otro, por los pacifistas del derecho. Hasta los «realistas» se meten bajo la capa de la retórica normativa. Y es que las posiciones a favor y en contra están manejando motivos contrapuestos. Los que piensan en términos de política de poder, siempre y fundamentalmente recelosos de la sujeción normativa del poder del Estado, se encuentran codo con codo con pacifistas, mientras que los «atlantistas» reprimen su entusiasmo por los derechos humanos, ejercido desde los cargos gubernamentales, por pura fidelidad a la Alianza, y lo hacen contra gente que hasta hace poco se había manifestado por las calles contra la instalación de los Pershing 2.

Dregger y Bahr se colocan junto a Stroebele, y Schäuble y Rühe van de la mano de Eppler. En una palabra: la izquierda en el gobierno y la primacía de los argumentos normativos no sólo explican esta

peculiar alineación para la batalla, sino también la tranquilizadora circunstancia de que la discusión y el estado de ánimo públicos en Alemania ya no sean diferentes de los de los demas países de Europa occidental. Nada de tener una posición especial, nada de seguir una vía especial. Lo que se anuncia son quizá fisuras entre los europeos continentales y los anglosajones, o al menos entre los que invitan al Secretario General de la ONU para que les asesore y buscan el entendimiento con Rusia, y los que se fían sobre todo de sus propias armas.

Guerra contra la limpieza étnica

Desde luego, tanto los Estados Unidos como aquellos Estados miembros de la Unión Europea que llevan la responsabilidad en esto parten de una posición común. Una vez fracasadas las negociaciones de Rambouillet, llevan a cabo la anunciada acción militar de castigo contra Yugoslavia con el objetivo declarado de imponer dentro de Serbia una regulación liberal de la autonomía de Kosovo.

En el marco del Derecho internacional clásico esto habría sido un caso de injerencia en cuestiones internas de un Estado soberano, y por lo tanto una conculcación de la prohibición de intervenir. Pero bajo las premisas de una política de derechos humanos, en cambio, esta invervención debe entenderse como una misión de paz, armada, pero autorizada por la comunidad internacional (incluso tácitamente, a falta de mandato de la ONU). De acuerdo con esta interpretación occidental la guerra de Kosovo podría significar un salto en el camino que lleva del Derecho internacional clásico de los Estados a un Derecho cosmopolita de una sociedad civil mundial.

Este desarrollo se había iniciado en realidad con la fundación de la ONU, se había estancado durante el conflicto entre el Este y el Oeste, y ha vuelto a acelerarse tanto con la guerra del Golfo como con otras intervenciones. Por supuesto, desde 1945 las intervenciones humanitarias sólo se han producido en el marco de la ONU y previa aceptación formal del gobierno correspondiente (siempre que hubiera un poder estatal en funcionamiento). Durante la guerra del Golfo, el Consejo de Seguridad intervino de hecho en «cuestiones internas» de un Estado soberano desde el momento en que estableció zonas de exclusión aérea en el espacio aéreo iraquí y «zonas de protección» de los refugiados kurdos en el norte de Irak.

Sin embargo, esto no se defendió explícitamente como protección de una minoría perseguida por su propio gobierno. En la Resolución 688 de abril de 1991 las Naciones Unidas apelaron al derecho a intervenir en casos de «amenaza contra la seguridad internacional». Pero el caso de ahora es diferente. La alianza militar de la OTAN actúa sin mandato del Consejo de Seguridad, aunque justifica su intervención como ayuda de emergencia para una minoría étnica (y religiosa) perseguida.

Ya en los meses previos al comienzo de los ataques aéreos unas trescientas mil personas fueron asesinadas, desplazadas o sometidas a otras formas de terror en Kosovo. Entretanto las estremecedoras imágenes de las columnas de desplazados por las rutas que llevan a Macedonia, Montenegro y Albania proporcionan evidencias inequívocas de una limpieza étnica largamente planeada. El que los fugitivos sean utilizados luego como rehenes, impidiendo su huida, no mejora las cosas. Y aunque Milosevic está utilizando la guerra aérea de la OTAN para llevar su actuación miserable hasta su amargo final, las escenas aterradoras de los campos de refugiados no pueden dar la vuelta a la relación de causa y efecto.

No hay que olvidar que el objetivo de las negociaciones había sido frenar un nacionalismo étnico asesino. Se puede discutir si los principios de la Convención sobre Genocidio de 1948 son o no de aplicación a lo que está ocurriendo ahora a ras de tierra bajo la cúpula de la guerra aérea. Pero sobre lo que no cabe duda es sobre los hechos que caen bajo el Derecho internacional en calidad de «crímenes contra la humanidad», a partir de las directrices de los tribunales por crímenes de guerra en Núremberg y Tokio. Desde hace poco el Consejo de Seguridad está tratando también este tipo de hechos como «amenazas contra la paz», que podrían eventualmente justificar medidas de fuerza. Sin embargo, en ausencia de un mandato del Consejo de Seguridad, las potencias que intervienen en este supuesto sólo pueden derivar una autorización de auxilio a partir de los principios vinculantes *erga omnes* del Derecho internacional.

Sea ello como fuere, la aspiración de los kosovares a una coexistencia con igualdad de derechos, así como la injusticia de su brutal expulsión y los sentimientos de sublevación que ha provocado, han garantizado a la intervención militar en Occidente un amplio asentimiento, aunque sea con todo tipo de matices. El portavoz de la CDU para asuntos exteriores, Karl Lamers, ha expresado de forma excelente la ambivalencia que ha acompañado desde el principio a este asentimiento: «Así que nuestra conciencia puede estar tranquila. Es

lo que nos dice nuestra razón, pero el corazón se resiste a escucharlo. Nos sentimos inseguros e inquietos...».

Dudas acuciantes

Hay más de una fuente de inquietud. En las últimas semanas se recrudecen las dudas sobre si realmente fue tan *inteligente* una estrategia de negociación que no dejaba otra salida que la intervención armada. Y es que sigue habiendo dudas sobre si las acciones militares son realmente *adecuadas*. Mientras entre la población yugoslava, y hasta en el corazón mismo de las filas de la oposición, crece el apoyo a la obstinada y rígida carrera de Milosevic, en derredor se acumulan los amenazadores efectos secundarios de la guerra. Los Estados limítrofes de Macedonia y Albania, así como Montenegro, por unas u otras razones, han entrado también en el remolino de la desestabilización. En una Rusia armada atómicamente hasta los dientes la solidaridad de amplios círculos con el «pueblo hermano» pone contra las cuerdas al gobierno.

Pero crecen sobre todo las dudas sobre la *proporcionalidad* de los medios militares. En cada «daño colateral», en cada tren que se precipita al Danubio por un puente quebrado por las bombas, en cada tractor repleto de albaneses en fuga, en cada zona urbana serbia o en cada objetivo civil que se convierte en víctima no calculada de los misiles, lo que se pone de manifiesto no es una contingencia bélica sino un padecimiento que «nuestra» intervención tiene sobre su conciencia.

Y los problemas de proporcionalidad son difíciles de dirimir. ¿No debería la OTAN haber anunciado media hora antes la destrucción de la radio estatal? Incluso las destrucciones planificadas —esa fábrica de tabaco en llamas, la factoría de gas humeante, los edificios, calles y puentes bombardeados, la ruina de la infraestructura económica de un país ya bastante castigado por el embargo de la ONU— hacen crecer la inquietud. Cada niño que muere durante la fuga nos pone los pelos de punta. Pues por muy claro que sea el nexo causal, los hilos de la responsabilidad se enmarañan. En medio de la miseria de los desplazados, las consecuencias de la política sin escrúpulos de un terrorista de Estado y los efectos secundarios de unos ataques militares que, en vez de hacerlo aparecer como un sangriento responsable, le proporcionaban nuevos pretextos, acaban formando una maraña inextricable.

Y, por último, las dudas sobre un objetivo político que se está volviendo *difuso*. Por supuesto, las cinco exigencias que se le han planteado a Milosevic obedecen a los mismos principios inmaculados por los que se tomaron los acuerdos de Dayton para una Bosnia multiétnica, dotada de una constitución liberal. Los albanokosovares dejarían de tener derecho a la secesión con sólo que se les reconociese su aspiración autonómica dentro de Serbia. Al fin y al cabo, el nacionalismo de la Gran Albania, al que sin duda prestaría impulso la secesión, no tiene nada que envidiar al de la Gran Serbia, que es lo que pretendía frenar la intervención.

Entre tanto las heridas de la limpieza étnica hacen más ineludible, cada día que pasa, la revisión del objetivo de una coexistencia en igualdad de derechos. Y, sin embargo, la partición de Kosovo sería justamente la clase de secesión que nadie puede desear. Establecer un protectorado requeriría además modificar la estrategia de una guerra a ras de suelo y una presencia de fuerzas de paz armadas durante decenios. Si llegaran a producirse estas consecuencias, que nadie había previsto, la cuestión de la legitimidad de la intervención volvería a plantearse retrospectivamente en términos diferentes.

En las declaraciones de nuestro gobierno se percibe un cierto tono estridente, un cierto *overkill* de dudosos paralelos históricos, un poco como si Fischer y Scharping estuvieran intentando acallar, con su retórica de martillo pilón, *otra* voz distinta en su propio interior. ¿Será el miedo a que el fracaso político de la intervención militar acabe arrojando sobre ésta una luz completamente distinta, o de que incluso el proyecto de someter por entero a derecho las relaciones entre los Estados pueda demorarse décadas enteras? ¿Se corre el riesgo de que esta «intervención policial» que tan «generosamente» asume la OTAN a favor de la comunidad de los pueblos acabe convirtiéndose en una guerra corriente, incluso en una guerra sucia que no habría logrado otra cosa que precipitar a los Balcanes en catástrofes aún mayores?

Y ¿no es esto llevar agua al molino de un Carl Schmitt, que lo sabía desde el principio: «quien dice humanidad, es que pretende engañar»? Suya es la famosa fórmula antihumanista «humanidad: bestialidad». La penetrante duda de si al final el pacifismo del derecho no será él mismo el proyecto equivocado es, entre las fuentes de nuestra inquietud, la más profunda.

Las contradicciones de la Realpolitik...

La guerra de Kosovo tiene que ver con una cuestión fundamental y controvertida también en la ciencia de la política y en la filosofía. El Estado democrático constitucional ha conseguido ese logro de civilización que consiste en haber domesticado jurídicamente el poder político *sobre la base* de la soberanía de unos sujetos reconocidos como tales por el Derecho internacional. En cambio, una «sociedad civil mundial» dejaría en suspenso esta independencia del Estado nacional. ¿Será que el universalismo de la Ilustración tropieza aquí con la obstinación de un poder político que lleva impresa con caracteres indelebles la tendencia a la autoafirmación colectiva de una comunidad particular? Éste es el aguijón realista que se clava en la carne de los derechos humanos.

También la escuela de pensamiento realista se hace cargo del cambio estructural que se ha producido en el sistema de Estados independientes nacido de la Paz de Westfalia en 1648: las interdependencias en una sociedad mundial que es cada vez más compleja; las dimensiones de unos problemas que los Estados ya no pueden resolver si no es cooperando entre sí; la creciente autoridad y densidad de las instituciones, regímenes y procedimientos supranacionales, y no sólo en el terreno de la seguridad colectiva; la economización de la política exterior, o el desdibujamiento de la vieja divisoria entre política exterior e interior.

Sin embargo, una imagen pesimista del hombre y un concepto singularmente opaco de «lo» político forman ahora el trasfondo de una doctrina que querría atenerse, más o menos a rajatabla, a ese principio del Derecho internacional de la no intervención. Se trata de que la fauna de los Estados nacionales independientes pueda moverse por la selva internacional con las menores restricciones posibles, de acuerdo con sus propios intereses y con sus propias ponderaciones, ya que la seguridad y la supervivencia del colectivo son, desde el punto de vista del que pertenece a él, valores no negociables, y porque, vistos desde la perspectiva de un observador, los imperativos de la autoafirmación y de su racionalidad de medios y fines siguen siendo el mejor regulador de los actores colectivos.

Vistas así las cosas, una política de derechos humanos intervencionista está cometiendo un error categorial. Está infravalorando y discriminando una tendencia hasta cierto punto «natural» a la autoafirmación. Pretende imponer baremos normativos a un potencial de poder y fuerza que se sustrae a las normas. Carl Schmitt aguza

aún más esta argumentación con su peculiar manera de estilizar la «determinación esencial» de lo político. Para él, querer «moralizar» una razón de Estado, de suyo neutral, es lo que hace que la política de derechos humanos degrade la lucha natural entre las naciones a una nefasta «lucha contra el mal».

Frente a esto caben objeciones llenas de sentido. Tampoco se puede decir que en la constelación postnacional las reglas de la comunidad de los pueblos estén imponiendo a los Estados nacionales que se rebelan contra ellas algún tipo de riendas. Todo lo contrario: es la erosión de la autoridad estatal, son las guerras civiles y los conflictos étnicos en el interior de Estados en descomposición o mantenidos a viva fuerza lo que está dando pie a intervenciones, y no sólo en Somalia y Ruanda, sino también en Bosnia y ahora en Kosovo. Y tampoco hay lugar para sospechas en plan de crítica ideológica.

El caso que nos ocupa ahora muestra que las justificaciones universalistas *no siempre* sirven para camuflar la particularidad de intereses inconfesables. No es gran cosa lo que una hermenéutica de la sospecha puede echarle en cara al ataque a Yugoslavia. Para unos políticos a los que la economía global deja relativamente poco espacio de juego en política interior, las bravuconerías de política exterior pueden representar una oportunidad. Pero ni el motivo que se atribuye a los Estados Unidos de estar queriendo consolidar y ampliar su esfera de influencia, ni el que se le eche en cara a la OTAN el estar queriendo redefinir su papel, y ni siquiera la acusación que se hace a la «fortaleza europea» de estar intentando rechazar preventivamente las oleadas de emigrantes, explican por completo la decisión de una intervención tan grave, tan arriesgada y tan costosa.

Ahora bien, lo que más claramente habla en contra del «realismo» es sobre todo el hecho de que los sujetos del Derecho internacional han acabado por llevar al absurdo la presunción de inocencia del Derecho internacional clásico, debido a las sangrientas huellas que han dejado en la historia de las catástrofes del siglo XX. La fundación de la ONU y la Declaración de los Derechos del Hombre, así como la amenaza de acciones punitivas en caso de guerras de agresión y de crímenes contra la humanidad —lo que tiene como consecuencia como mínimo una limitación, aunque sea a regañadientes, del principio de la no intervención—, han sido sin duda respuestas necesarias y correctas a las experiencias moralmente más significativas del siglo, al desbordamiento totalitario de la política y al Holocausto.

... y el dilema de la política de derechos humanos

En último extremo, el reproche de estar queriendo moralizar la política se basa en la falta de claridad de algunos conceptos. Pues si se llegara a establecer el deseable estado de cosas de una sociedad civil mundial, éste implicaría que las conculcaciones de los derechos humanos ya no se juzgarían y combatirían *directamente* bajo puntos de vista morales, sino que se las perseguiría judicialmente en calidad de acciones criminales dentro de un ordenamiento jurídico estatal. No es posible someter por entero a derecho las relaciones internacionales si no se establecen procedimientos para la solución de conflictos. Justamente la institucionalización de tales procedimientos haría que el tratamiento de las conculcaciones de los derechos humanos, realizado bajo condiciones jurídicas, resultara protegido frente al desdibujamiento moral del derecho, e impediría así una discriminación moral *directa* de presuntos «enemigos».

Un estado de cosas como el que describo puede alcanzarse sin necesidad de atribuir el monopolio de la fuerza a un Estado mundial, y también sin un gobierno mundial. Pero lo que sí hace falta es cuando menos un Consejo de Seguridad que funcione, un Tribunal Penal Internacional con jurisprudencia vinculante, y completar la Asamblea General de representantes de los Gobiernos con un «segundo nivel» que responda a una representación de los ciudadanos del mundo.

Ahora bien, dado que una reforma de las Naciones Unidas en esta dirección no parece que quede muy cerca, señalar la diferencia entre moralizar y someter a derecho es una objeción desde luego correcta, pero de doble filo. Pues, mientras los derechos humanos estén en el mundo tan débilmente institucionalizados, se correrá el riesgo de que se desdibujen los límites entre derecho y moral, como ocurre en el caso presente. Como el Consejo de Seguridad está bloqueado, la OTAN sólo puede apelar a la validez moral del Derecho internacional, esto es, a normas para las que no existe ninguna instancia efectiva y reconocida por el Derecho internacional para la aplicación e imposición del derecho.

La infrainstitucionalización de un derecho de los ciudadanos del mundo se pone de manifiesto, por ejemplo, en la horquilla de legitimidad y eficacia en que se mueven las intervenciones destinadas a asegurar o instaurar la paz. Así, la ONU había declarado zona protegida la ciudad de Srebrenica, pero las tropas estacionadas allí legítimamente no pudieron hacer nada para evitar la atroz masacre des-

encadenada por los serbios cuando éstos entraron pese a todo. En este caso, la única posibilidad que tenía la OTAN de responder con efectividad a este hecho fue ponerse en acción prescindiendo de la legitimación que le negaba el Consejo de Seguridad.

La política de derechos humanos tiene como objetivo cerrar esta horquilla en situaciones como éstas. Pero en vista de la débil institucionalización de un derecho de los ciudadanos del mundo, muchas veces no puede hacer otra cosa que *anticipar* un futuro estado de cosas cosmopolita y contribuir con ello a hacerlo más cercano. Bajo condiciones tan paradójicas, ¿cómo se puede hacer una política que obligue a respetar los derechos humanos, incluso por la fuerza militar si es necesario? Y la cuestión se plantea también aunque no se pueda intervenir en todas partes: aunque no se pueda hacer nada por los kurdos, los chechenos o los tibetanos. Al menos, que se pueda hacer algo por esos Balcanes desgarrados a las puertas mismas de nuestra casa.

Una diferencia interesante en la manera de entender la política de derechos humanos es la que se está haciendo visible entre los americanos y los europeos. Los Estados Unidos contemplan la imposición global de los derechos humanos como la misión nacional de una potencia mundial que persigue tal objetivo desde las premisas de la política de poder. En cambio, la mayoría de los gobiernos de la Unión Europea ven en la política de derechos humanos más bien un proyecto de sometimiento generalizado de las relaciones internacionales al derecho; y tal proyecto está ya modificando en la actualidad los parámetros de la política de poder.

En un mundo de Estados sólo débilmente regulados por la ONU, los Estados Unidos han hecho suya la tarea de poner orden en calidad de superpotencia. Los derechos humanos desempeñan aquí el papel de orientaciones valorativas de carácter moral para el enjuiciamiento de los objetivos políticos. Desde luego, siempre ha habido contracorrientes aislacionistas, y los Estados Unidos, como las demás naciones, persiguen en primer lugar sus propios intereses, que no siempre son conformes con los objetivos normativos que se exhiben. Es lo que se puso de manifiesto en la guerra de Vietnam, y es lo que sale a la luz una y otra vez a la hora de enfrentar los problemas del propio «patio trasero».

Pero está claro que en los Estados Unidos esta «nueva manera de mezclar generosidad humanitaria y lógica de poder imperialista» (Ulrich Beck) tiene su tradición. Entre los motivos que esgrimió Wilson para entrar en la primera guerra mundial, y los de Roosevelt

para entrar en la segunda, hubo también su parte de orientación por ideales, algo que posee hondas raíces en la tradición pragmatista. A eso le debemos nosotros, los vencidos de 1945, el que en esa misma fecha fuésemos también los liberados. Es ésta una perspectiva muy americana, es decir, nacional, de política de poder orientada normativamente, que hace más que plausible la actual lucha contra Yugoslavia y su forma de proseguirla, al margen de todas las complicaciones que surgen, sin apartarse de la línea trazada y sin compromisos y, si hace falta, hasta utilizando tropas de tierra. Al menos hay que reconocer que son consecuentes.

¿Pero qué diríamos si en el futuro una alianza militar surgida en otra región, pongamos por caso en Asia, se dedicara a practicar una política armada de derechos humanos, pero basada en una interpretación diferente, *la suya*, de lo que son y deben ser el Derecho internacional y la Carta de las Naciones Unidas?

Barreras para frenar el paternalismo

Las cosas son diferentes si los derechos humanos entran en juego no sólo como orientación *moral* de la propia actuación política, sino como derechos que tienen que implementarse en un sentido *jurídico*. Pues, al margen de su contenido puramente moral, los derechos humanos tienen la estructura de derechos subjetivos, de modo que por su propia naturaleza reclaman una vigencia positiva dentro de un ordenamiento jurídico con capacidad coactiva. Sólo cuando los derechos humanos hayan encontrado su «lugar» en un ordenamiento jurídico democrático de alcance mundial, análogamente a como se alojan los derechos fundamentales en nuestras constituciones nacionales, podremos partir de la base, también a nivel global, de que los destinatarios de tales derechos pueden entenderse a sí mismos también como autores de los mismos. Las instituciones de la ONU están en vías de ir cerrando el círculo de la aplicación coactiva del derecho y la legislación democrática.

Ahora bien, donde esto no es así, las normas, por muy moral que sea su contenido, no dejan de ser limitaciones *impuestas por la fuerza*. Está claro que en Kosovo las potencias que intervienen, pretenden ante todo hacer justicia a las aspiraciones de aquellos cuyos derechos humanos han sido pisoteados por su propio gobierno. Pero los serbios que bailan por las calles de Belgrado no son, como comprueba Slavoj Žižek, «americanos disfrazados que esperan ser libera-

dos de la maldición del nacionalismo». A ellos se les impone un ordenamiento político que garantiza los mismos derechos a todos los ciudadanos por la fuerza de las armas. Y esto se hace desde puntos de vista normativos, al menos mientras la ONU no emita una resolución de medidas de fuerza militares contra su propio Estado miembro Yugoslavia.

Aunque sean diecinueve los Estados indiscutiblemente democráticos que se otorgan a sí mismos el poder de intervenir, no dejan de ser una parte. Están ejerciendo una competencia de interpretación y resolución que, si las cosas fuesen ahora como deberían ser, habría de ser exclusiva de instituciones independientes. Así pues, su actuación es paternalista. Y, desde luego, tienen buenas razones morales para actuar así. Ahora bien, *el que sabe* que está actuando de un modo paternalista, aunque le parezca inevitable y lo considere sólo provisional, sabe también que el poder que está ejerciendo no posee todavía la cualidad que caracteriza a una coacción jurídica legítima amparada por una sociedad civil mundial. Las normas morales que apelan a nuestro mejor saber y entender no pueden imponerse igual que las normas legalmente establecidas como derecho.

Del dilema que supone estar actuando como si existiese ya el estado de cosas de una sociedad civil mundial plenamente institucionalizada, cuya implantación se intenta favorecer con esa misma actuación, no se sigue que las víctimas tengan que ser abandonadas a sus esbirros. Cuando el poder estatal traiciona sus propios fines haciéndose terrorista, lo que antes se denominaba guerra civil se convierte en un crimen de masas. Y si no hay otro remedio, tiene que ser posible que los vecinos democráticos acudan rápidamente en auxilio, legitimados por el Derecho internacional. Pero es justamente en casos como éste donde el hecho de que la sociedad civil mundial no esté consolidada obliga a una sensibilidad especial. Porque las instituciones y los procedimientos que existen son entonces los únicos controles con los que se puede contar para formular los juicios, ciertamente falibles, de una parte que pretende actuar en nombre de todos.

Una fuente de malentendidos es por ejemplo la falta de simultaneidad histórica de las mentalidades políticas que entran en conflicto directo. Entre la guerra aérea de la OTAN y la terrestre de los serbios no hay, como dice Enzensberger, una diferencia cronológica de cuatrocientos años. Cuando pienso en el nacionalismo de la Gran Serbia se me viene a la cabeza antes Ernst Moritz-Arndt que Grimmelshausen. Sin embargo, los politólogos han llegado a la conclu-

sión de que se ha configurado una diferencia entre el «Primer» y el «Segundo» Mundo en un nuevo sentido.

Sólo las sociedades de la OCDE, con su bienestar y su paz, están en condiciones de armonizar más o menos sus intereses nacionales con el nivel de la aspiración de las Naciones Unidas a una sociedad civil mundial, a medio camino todavía. Frente a ello, el «Segundo Mundo» (en su nueva versión) ha hecho suya la herencia de la política de poder del nacionalismo europeo. Estados como Libia, Irak o Serbia compensan su inestabilidad interior con formas autoritarias de dominio y políticas identitarias, mientras que hacia afuera practican políticas de expansión, se muestran hipersensibles en cuestiones fronterizas y reclaman neuróticamente su soberanía. Observaciones de este tipo elevan las barreras de inhibición en el trato recíproco. Y, hoy en día, justifican que se reclamen los mayores esfuerzos diplomáticos.

Una cosa es que los Estados Unidos, siguiendo la huella de una tradición política que, con sus más y sus menos, no deja de ser admirable, desempeñen un papel jurídicamente instrumentado de garante hegemónico del orden mundial; y otra cosa es que nosotros entendamos el precario tránsito de la política de poder clásica a una sociedad civil mundial, pasando por encima de las trincheras de un conflicto actual y gestionado con la fuerza de las armas, como un proceso de aprendizaje que tenemos que llevar a término entre todos. Cuanto más amplia es la perspectiva, mayor debería ser la precaución. La autohabilitación de la OTAN no debería convertirse en la regla.

3

UNA ESPECIE DE *LOGO* DEL OCCIDENTE LIBRE

Parece que va remitiendo ya el escándalo de las donaciones a la CDU. Su comité de dirección se apresta a dar algunos pasos constructivos. Y las nuevas cosas que se van descubriendo en Wiesbaden ya no interesan demasiado a nadie. Los molinos de las fiscalías y de los comités de investigación muelen despacio. Va quedando atrás la irritación por la desproporción entre la magnitud del escándalo y lo exiguo de sus consecuencias. ¿Schäuble como único perdedor? Claro está que este ciclo de follón creciente y de desenlace silencioso es ya algo típico en los escándalos políticos. Y ¿no se presentaba éste con todas las características de los escándalos más comunes?

Cuando el 14 de noviembre se producía la orden de arresto en Augsburgo contra el anterior tesorero de la CDU Walther Leisler Kiep, daba la impresión de que se iniciaba algo sin importancia. Un mes más tarde, tras las declaraciones del ex canciller y de su ministro del Interior reconociendo los hechos, el asunto cobró tales proporciones que quedó dañada la reputación de uno de los grandes partidos, arrastró consigo a los presidentes en funciones, proyectó su sombra sobre toda una elección regional y puso en peligro la continuidad del gobierno de un *Land*. Personas honorables resultaron ser unos tramposos.

El proceso fue adquiriendo rasgos de comedia telonera: las tácticas dilatorias de los actores principales que, bajo la presión de la prensa y la justicia, iban entregando sus «conocimientos» poco a poco; la aparición de actores secundarios: un informante chantajista sin riesgo, un auditor capaz de engañar con las más correctas

prácticas contables, un secretario de Estado desaparecido en Bangkok; una trama internacional de altos políticos y funcionarios con *lobbies* y agentes opacos; un sistema de fondos de reptiles y sonoras fundaciones que se extendía por encima de las fronteras. Y no se puede olvidar el tan ingenioso como obsceno camuflaje de flujos de dinero como «compensaciones judías», ni algunos sabrosos detalles (a lo mejor inventados por reporteros del *Bild Zeitung*): maletines llenos de efectivo que se deslizan por encima de una mesa, fajos de dinero de la gran compañía muniquesa ocultos bajo una colcha del Hotel Nobel de Zúrich, o aquella caja fuerte que el asesor fiscal de la CDU describía amorosamente, en el SZ de 4/5 de marzo de 2000, como «un armario en el que se cabe, del tamaño de una persona».

Un escándalo poco convencional

Sin embargo, al espectáculo le falta algo de lo que caracteriza a los escándalos corrientes: le falta el carácter inequívoco del asunto desencadenante. Lo normal es que la psicología y la moral cotidianas basten para juzgar lo demasiado humano, de modo que la reacción pública suele quedarse en una cierta indignación con poco contenido informativo. La oleada de enfado no aclara las cosas más que hasta el punto de volver a poner en vigor las normas establecidas. Al que le han pillado le vale más no ofrecer resistencia a esa unanimidad que crece y crece.

Pues bien, en este sentido este escándalo es poco convencional. Y lo más llamativo es esa extraña falta de disposición a reconocer las cosas por parte de los principales protagonistas. A los culpables no les parece que se haya cometido injusticia alguna, y los amigos de partido no dejan de quejarse de lo mal que se está gestionando la crisis. Como si la avería tuviese que arreglarse por medio de un trabajo más inteligente con la opinión pública. Pero también el público está dividido. En Schleswig-Holstein el enfado de los electores ha sido más bien moderado. En la sociedad de Hamburgo y Bremen la palabra de honor, que encubre una infracción de la ley, recibió pública aceptación. ¿Cómo iba a bastar eso para hacer caer a un «hombre de Estado» con tantos méritos?

Kanther, quien había aparcado y escondido dineros de oscura procedencia en cuentas negras, renuncia a su cargo diciendo que pretende con ello poner fin a un «acoso». Kohl, que con sus prácticas ha conculcado la Constitución y las leyes, no renuncia a la presidencia honorífica hasta que se lo exige la directiva del partido. Dice que asume la «responsabilidad política» por un «error», pero no se le ocurre sacar la consecuencia de que debería en tal caso renunciar a su escaño en el Bundestag. Koch, que había falseado un informe contable, reconoce que ha sido «tonto» y sigue tan campante. Y esta ristra de disculpas sin consecuencias, esta extraña disposición mental de los cómplices que formaban parte de la red de engaños, serían el mayor de los enigmas si nos encontrásemos ante uno de esos asuntos normales hasta la náusea y que se circunscriben a lo usual.

Y está claro que no hay que recurrir a interpretaciones retorcidas para explicar este uso de la «pasta» para conservar el poder, ni esta manera de escurrir criminalmente el bulto. Y también son inequívocas las normas jurídicas afectadas directamente: el inciso cuarto del párrafo primero del artículo 21 de la Ley Fundamental, así como las concluyentes disposiciones de la Ley de Partidos. Pese a todo, la relevancia y el alcance del asunto siguen siendo controvertidos. Incluso se pregunta uno cuál es realmente el asunto en cuestión.

¿Qué crisis?

Los escándalos viven siempre de las habladurías. Y sin embargo nadie se queda sólo en ellas, porque todo el mundo se pone de acuerdo en calificar de escandalosos los comportamientos, así como en la valoración de la conculcación de las normas. Aquí en cambio es diferente. Los intérpretes se han sentido llamados incluso a investigar las crisis que se supone se ocultan detrás del escándalo. También la intervención de gente que aprovecha cualquier ocasión para dar rienda suelta a sus temas predilectos, como por ejemplo el de la introducción del sistema electoral mayoritario o de un sistema presidencialista, habla de que aquí haría falta interpretar bien las cosas. Y, por otra parte, las interpretaciones más serias, las que se han planteado la necesidad de modificar los estatutos de la CDU federal, tampoco han sacado a la luz problemas que contribuyan gran cosa a explicar el fenómeno.

Los unos querrían salir al encuentro de esta «crisis de la financiación de los partidos» mejorando la Ley de Partidos. Hans Peter Bull pregunta, sin embargo, con toda razón de qué serviría esto «si los que ya han delinquido contra las normas vigentes no muestran el

menor indicio de conciencia de injusticia, y ni siquiera se muestran dispuestos a cumplir ahora con sus obligaciones». Los otros sitúan la crisis en un plano un poco más profundo y exigen «que el Estado de partidos vuelva a ser una democracia viva de partidos» para poder conferirle un nuevo peso propio a la regulación de los cargos estatales. Ahora bien, tampoco un Estado «sustancial», escamoteado a los partidos democráticos, garantizaría que el poder se ejerciera con la debida neutralidad. Y, por lo demás, en conexión con la indeseada «estatalización» de los partidos que se viene observando en las últimas décadas, tiene un significado mayor la imbricación de la West-LB y el gobierno regional de Dusseldorf que la conducta financiera de Kohl, Kanther & Co.

Igual de poco convincentes resultan ciertos diagnósticos que pretenden profundizar todavía más y que hablan de la decadencia del pensamiento conservador. Intelectuales de transición como Arnold Gehlen ya habían dejado lista a la recién desnazificada República Federal para las nuevas circunstancias. Habían ido preparando esa ominosa combinación de valores firmes y poderes permanentes por medio del progreso científico-técnico y de la productividad económica. Los neoconservadores de los años setenta se limitaron a completar esta labor pionera con algunos acentos de Estado social, con lo cual quedó asentada la base para el giro espiritual y moral de Kohl. Ahora Stoiber y Koch prosiguen la misma división del trabajo con tonos neoliberales, acentuando de forma ofensiva la propia identidad cultural. Y, la verdad, tienen tanto éxito que no veo motivos para preocuparse por los colchones mentales del campamento conservador.

Pero si no atina ninguno de estos diagnósticos de la crisis, ¿cómo se explican entonces la falta de sensibilidad hacia las normas que muestran los protagonistas y la división de opiniones entre el público?

El escándalo dentro del escándalo

El intento de Kohl de hacer algo por su propia rehabilitación le ha salido mal. Supongamos, por un momento, que tenía la intención de anticiparse a las exigencias de reparación de su partido y compensar el agujero de 6,3 millones de marcos que ha ocasionado, según sus propios cálculos. Habría tenido que aportar de su propio bolsillo esa cantidad, bien echando mano de su patrimonio, bien acudiendo

a algún crédito, o bien con donaciones de amigos. Por otra parte, si hubiera pensado en apoyar de forma eficaz los llamamientos de su partido para que se le hagan donaciones, que tan magros resultados han obtenido, habría tenido que pedir a sus amigos, sin llamar mucho la atención, que echasen una manita a la expoliada CDU con donaciones legales.

Pero no; Kohl ha optado por una tercera vía. Pública y desafiantemente se ha presentado él mismo como un poderoso recolector y transmisor de donaciones al partido. Quería así demostrarle a la opinión pública que las donaciones se habían hecho porque el receptor era él, en señal de solidaridad con su inmerecido destino, aunque *de iure* sólo podía recibirlas el partido. Por este procedimiento volvió a presentarse como el padrino que se moja para convertir su capital social en dinero efectivo, todo por la familia. ¿Y qué hace esa CDU nuevamente humillada? Pone buena cara al juego sucio y recoge el dinero. La jugada de Kohl obtiene el asentimiento del coro de los que ya venían alertando a la CDU del «sambenito» que se les venía encima, y que querían retornar al día a día.

Todo este tinglado no se entiende si no se tiene en cuenta la disposición mental que explica por qué lo que ahora merece crítica ha pasado antes por práctica habitual, aunque negligente. Propongo tres hipótesis, aunque reconozco tener poca base para la primera.

El que después del escándalo Flick haya sido posible que se siga con conductas que ahora ya son ilegales podría tener que ver con la existencia oculta de prácticas sobre las que no hay información fiable. Esto es: ¿una evasión de impuestos como delito caballeresco de la sociedad económica, y que en algunos círculos habría alcanzado incluso algún tipo de funcionalidad?

Más claro es el papel de un cierto anticomunismo que tiende a transformar las contradicciones de los debates democráticos de opinión en frentes de una guerra civil. No olvidemos que a Carl Schmitt le fue otorgada la supervivencia en la República Federal gracias a que para muchos las campañas contra el «enemigo interior» eran un imperativo del momento. ¿A quién no se le pondrían los pelos de punta al saber, por Horst Weyrauch, que la CDU guardaba en la misma caja fuerte la documentación de las donaciones (¿ilegales?) y la documentación sobre sus ingresos de la BND, destinados a subvencionar a partidos afines en el extranjero en su lucha contra sus competidores de izquierdas?

Recuperando el pasado

Pero el aspecto que, sin duda, llama más la atención es la relajada manera que tienen Kohl y Kanther de referirse a la Constitución. Nuestros historiadores no dejan de preguntarse hoy en día cómo fue posible que se consolidase entre nosotros una democracia estable, a pesar de la masiva continuidad de personas y de espíritu que se dió en los primeros tiempos de la República Federal respecto de la etapa nacionalsocialista. Sin duda, han hecho falta décadas enteras para que los principios constitucionales abstractos acabasen calando en el espíritu y el ánimo de las nuevas generaciones.

Pero ni siquiera nosotros, los alarmistas que no dejamos de recelar hasta entrados los años ochenta, habíamos contado con que, incluso en sectores de la elite política, la Constitución llegaría a verse del modo más natural como un mero instrumento, como una especie de *logo* del «Occidente libre», y no como una norma convincente y vivida que orienta del modo más natural la propia conducta. ¿Cómo interpretar si no esa curiosa forma de «desobediencia civil» que, por apelar a ideas del honor privadas en vez de a principios constitucionales, resulta de hecho incompatible con los principios del Estado democrático de Derecho?

La ambigua acepción del Derecho natural del padre Basilius Streithofen no le va a poder salvar a Kohl de este baldón, como no va a poder hacerlo el fuego jurídico de cobertura que, por propia iniciativa, le están ofreciendo al acosado prominentes especialistas en Derecho del Estado. Un delito contra la Constitución no se puede minimizar hasta convertirlo en una mera transgresión de reglamentos. Ernst-Wolfgang Böckenförde y Günter Frankenberg han dicho ya todo lo que había que decir sobre la selectiva manera de entender la Constitución de sus colegas (en el *FAZ* del 14 y 22 de febrero de 2000).

Retrospectivamente, la rebaja subjetiva que hacen algunos de la vinculatividad de las normas puede entenderse como parte de un desarrollo de la conciencia democrática que intenta recuperar algo. El problema es que los desdibujados motivos del pasado empiezan a fundirse ahora con tendencias afines, de tipo y de procedencia muy distintos.

Dos lecturas de la «hipermoral»

Los principios morales que ha esgrimido la directiva federal del FDP frente a la astucia política de sus amigos de partido en Hessen han

dado pie para sospechar que no representan sino una estrategia de poder disfrazada de norma. Esos comentarios se pueden leer como una advertencia frente a las consecuencias desestabilizadoras de la crítica moral: «demasiada» moral sería peligrosa, porque tiende a descomponer las prácticas y los valores sedimentados.

En cambio tiene un sentido diferente, postmoderno, el rechazo de la «hipermoral» que expresan ciertos neoconservadores y que, tomando pie en ideas de Foucault y Luhmann, las reformulan para hacer la limpieza general de los que ya lo sabían mejor que los demás. Es verdad que el escándalo de las donaciones ha servido de plataforma para alcanzar la fama a cierto tipo de periodismo de investigación que necesita y presupone también ciertos baremos de valoración para sus descubrimientos. Pero el nuevo nietzscheanismo, con su deconstrucción de todo baremo, está ya dándole la puntilla a esa «ingenuidad». Se supone que, para un punto de vista verdaderamente crítico, la política se reduce a sus propias «tramas» y «enredos», y los argumentos no son más que instrumentos para las estrategias de manipulación de los medios de comunicación desde el poder.

Se nos asegura que, con la entrada en el reino postmoderno de las realidades virtuales, distinciones como la de ser y apariencia, facticidad y validez, correcto e incorrecto, pierden su fuerza discriminadora. Pues bien, esta labor de indiferenciación intelectual no tendría triunfos que hacer valer frente a la avispada alianza del sentido común y la Ilustración, si la propia política no estuviese emancipándose de sus contenidos normativos, ya sea en plan neoliberal, ya por cualquiera de las «terceras vías». Una política que renuncia a su campo de acción y a su capacidad de dar forma a la realidad en favor de coerciones sistémicas creadas por ella misma está traicionando las promesas más centrales de la Edad Moderna. Deja de ser el medio por el que la sociedad puede influir sobre sí misma formando e informando discursivamente la voluntad de unos ciudadanos unidos entre sí por la democracia. Ésta es la esperanza que se hace añicos cuando se erosiona la conciencia ciudadana de las normas.

4

EL DEDO ACUSADOR. LOS ALEMANES Y SU MONUMENTO

En noviembre de 1989 caía el muro de Berlín. Y, al mismo tiempo, se inscribía en el Registro de Asociaciones el «Círculo para promover un monumento a los judíos asesinados en Europa». El Parlamento había vacilado durante mucho tiempo al respecto, pero esta iniciativa lo puso finalmente en marcha. Casi diez años más tarde, al cabo de dos concursos, muchas rondas de discusión y un parón el pasado otoño, la correspondiente Comisión del Bundestag ha empezado por fin con el estudio de los informes sobre el por qué, el dónde y el cómo del monumento central al Holocausto.

El debate suscitado por Walser ha representado el pistoletazo de salida. Pero, para empezar, el tiro salió por la culata. Ciertamente, dicen, la esfera pública política ha logrado por fin liberarse de los eructos de un pasado indigesto que brotan periódicamente de las tripas de la República Federal, y esta vez sólo gracias al coraje cívico —esto era lo inquietante— de un judío prominente.

El Bundestag deberá pronunciarse definitivamente sobre esta empresa antes del verano. Pero no nos engañemos. En los cincuenta años de existencia de la República Federal, ésta es la primera vez que entra en el terreno de lo posible una votación parlamentaria sobre lo que va a ser sin duda un signo inequívoco, para el futuro, de que los alemanes han limpiado por fin su identidad colectiva. Y se diría que es también la última oportunidad. Una «república de Berlín» dedicada al pasado falso, el monumental, proyecta sus sombras...

Schröder, a quien habría gustado llamar «Reichstag» al futuro edificio del Bundestag, se revuelve contra la «falta de educación que

es andar mostrándole al pueblo el dedo acusador»; otros hablan ya de «policía del discurso». Y es verdad: desde Heuss y Heinemann hasta Herzog y Rau, entre una opinión cada vez más pública, el lenguaje oficial y los discursos formales, por un lado, y el sano prejuicio popular y las tertulias de café, por el otro, ha estado habiendo no sólo una diferencia de niveles lingüísticos, sino también un verdadero filtro lingüístico. Y, ¡pobre Jenninger!, las víctimas han resultado ser las que no debían. Pero aquel filtro era condición *sine qua non* para la preparación progresiva de una cultura política liberal, lograda a fuerza de arduos combates por encima de las trincheras de la política interior.

Bien, ahora se trata de nivelar esa diferencia entre «Bundestag» y «Reichstag», llena de evocaciones. El canciller electo está empeñado en pasar a la posteridad de una República Federal que, por suerte, fue capaz de aprender del pasado en vez de echar tierra sobre él como una apisonadora. En lugar de ese monumento, que sería siempre una espina clavada, él prefiere un complaciente «palacio de la ciudad» (*Stadtschloss*) que sirva de escenario ambiental para la dejación de cualquier decisión que signifique que todavía se hacen diferencias.

El apasionado debate sobre ese monumento se está llevando a cabo desde hace años al más alto nivel. Y ha aportado claridad no sólo a las cuestiones de procedimiento, sino también al tema mismo. Hoy en día estamos todos de acuerdo sobre el sentido y la función que tendría ese monumento, mientras que, como es lógico, siguen siendo objeto de controversia las cuestiones estéticas de cómo hacerlo. Pero, en todo caso, hay una pregunta importante que sigue abierta: la de si el monumento debe hacerse sólo en memoria de los judíos asesinados.

Empecemos con la pregunta por el sentido del monumento: ¿quién y qué se pretende expresar con él exactamente? Y la del objetivo: ¿para qué ha de servir y a quién se dirige el mensaje?

El sentido del monumento

La historia de las catástrofes del siglo XX ha obligado a poner en cuestión, en casi en todas partes, el sentido de unas tradiciones nacionales que antes nadie discutía. Y así, en otros lugares se ha cuestionado también la identidad colectiva de naciones articuladas como Estados de ciudadanos. Con motivo de todo tipo de actuaciones

ocasionales —escándalos, procesos judiciales, proyectos legislativos sensibles, representaciones históricas, películas y series de televisión, etc.— se han producido debates públicos que afectan a la autoconciencia política. Se discute también sobre la imagen que tienen de sí mismos los ciudadanos de un país: quiénes son, o quiénes querrían ser.

En los primeros tiempos de la República Federal hubo muchas ocasiones de este tipo: la política de rearme, la caída del consejero ministerial Globke, el estreno de películas de Veit-Harlan, el secuestro del presidente del Departamento para la Defensa de la Constitución, John, la cuestión de la prescripción de los delitos de la época nacionalsocialista, la validez de las condecoraciones del Tercer Reich, la introducción del armamento atómico en la Bundeswehr y, por supuesto, el primer gran proceso sobre Auschwitz en Fráncfort, que generó el reproche de «indagatorio» de Peter Weiss.

Este tipo de ocasiones se ha multiplicado ahora: la exposición de la Wehrmacht, el debate sobre Goldhagen, la cuestión de la implicación de bancos y grandes empresas en las prácticas de exterminio de los nazis. Y, al mismo tiempo, la discusión se centra cada vez más en *una sola* cuestión. Pese a su creciente virulencia, esta cuestión ha tenido prácticamente desde el principio una fuerza que ha contribuido a acuñar las mentalidades. Se trata de decidir si nosotros, que, como ciudadanos de la República Federal de Alemania, somos los herederos políticos, jurídicos y culturales en el Estado y en la sociedad de la «generación de los culpables», estamos obligados a asumir la responsabilidad histórica por las consecuencias de sus actos.

¿Asumimos de forma explícita en nuestra autoconciencia política una rememoración autocrítica sobre «Auschwitz», una reflexión vigilante sobre todo lo relacionado con ese nombre? ¿Aceptamos, como elemento de una identidad nacional rota, la inquietante responsabilidad política derivada de un hundimiento de la civilización practicado, apoyado o tolerado por alemanes, que recae sobre los que han nacido más tarde? «Rota» sólo en el sentido de que esta responsabilidad significa una voluntad de ruptura con formas equivocadas de pensar dentro de la continuidad de las propias tradiciones. En calidad de descendientes que se consideran corresponsables, nos decimos a nosotros mismos: «nunca más». Esta manera de romper con las tradiciones en las que reposamos es condición necesaria para recuperar la autoestima.

Si el monumento que se proyecta ha de ser la respuesta a esta clase de preguntas, entonces no deberá tener como sentido primario el

mero recuerdo de las víctimas judías en el seno de la patria de los culpables, igual que lo han hecho los descendientes de las víctimas en Israel y Estados Unidos o las gentes reflexivas de todo el mundo. No debería tener por objeto «que los judíos obtengan de nosotros, los alemanes, un monumento al Holocausto». En el contexto de nuestra cultura política, el sentido debería ser otro. Con ese monumento las generaciones, vivas ahora, de descendientes de los culpables hacen suya una conciencia política en la que se mantiene un hecho como motivo de inquietud permanente y como advertencia para el futuro: los crímenes contra la humanidad perpetrados y tolerados durante el nacionalsocialismo, y *con ello* el horror por lo indecible. Ahora, durante las audiciones de la Comisión, se ha hablado una y otra vez de un «sentido centrado en el hecho y en los culpables».

¿Quién erige el monumento?

Con esto se cierra el círculo de aquellos que pueden querer levantar ese monumento. Ni los judíos alemanes, ni los Sinti y Roma* que viven aquí, ni los inmigrantes que se han hecho ciudadanos alemanes después de la segunda guerra mundial están capacitados para decir qué tiene que expresar ese monumento. Lo patrocinan los ciudadanos que se encuentran ante el hecho consumado de que ellos son los herederos directos de una cultura en la que «aquello» fue posible, esto es, que se encuentran en un nexo de tradiciones que comparten con la generación de los culpables. Con su monumento crean al mismo tiempo una cierta vinculación con los culpables, con las víctimas y sus descendientes.

Al no poder saber cómo nos habríamos comportado nosotros en una situación como aquélla, resulta explicable una cierta reserva a la hora de condenar a los propios padres y abuelos, y no sólo por la normal inhibición psicológica ante la idea de condenar a los más próximos a uno. Como ciudadanos de este país nos interesamos por uno de los capítulos más sombríos de nuestra historia, el comportamiento criminal de los culpables y las acciones y omisiones de su generación, y lo hacemos sobre todo porque aspiramos a cerciorarnos críticamente de cuál es nuestra propia identidad política. Al mirar atrás cada uno puede sentirse más o menos dispuesto a darse por enterado y a reconocer el verdadero alcance de la culpa y de la complicidad, dependiendo de cómo se entienda actualmente la libertad, esto es, de cómo valoremos lo que representa ser personas responsables y de qué grado de coraje político nos atribuyamos cada uno a la hora de actuar. Nuestra manera de repartir retrospectivamente la culpa y la inocencia —que fue el núcleo ético-político de la controversia de Goldhagen— refleja también las normas por las que en la actualidad queremos respetarnos unos a otros como ciudadanos de esta República.

* Denominación usada para designar a los gitanos.

En esta forma colectiva de entendernos a nosotros mismos está también impresa la relación gramatical con un cierto «nosotros». Pero, por otra parte, no podemos limitarnos a usar funcionalmente el recuerdo de las víctimas para referirnos a nosotros mismos. El recuerdo del genocidio se encuentra sin duda inscrito en la manera de comprenderse a sí mismas políticamente las nuevas generaciones. Ahora bien, si nos concentráramos únicamente en lo que hoy día significan para nosotros aquellos actos criminales y sus responsables, correríamos el riesgo de vaciar de sentido el núcleo moral de la compasión hacia las víctimas. El impulso moral incondicional de recordar no puede relativizarse en el contexto de ciertos empeños por cerciorarnos de quiénes somos. Sólo es correcto recordar a las víctimas —y precisamente *a ellas*— por ellas mismas. Ésta era la intuición correcta, aunque incompleta, que guió al círculo de promotores del monumento en su iniciativa.

Y es que la fuerza de una solidaridad amnésica, ya de suyo debilitada y vana, se termina de echar a perder cuando el afán narcisista de referirse uno a sí mismo se autonomiza y el monumento se convierte en una exhibición de las propias vergüenzas. Quien tiene a Auschwitz por «nuestra vergüenza» está interesado en la imagen que los demás tienen de nosotros, no en la que los ciudadanos de la República Federal podemos acabar formándonos de nosotros mismos al mirar hacia atrás, hacia el hundimiento de la civilización, para que podamos volver a mirarnos a la cara y a respetarnos unos a otros.

Con un monumento a los judíos asesinados intentamos hacer limpieza en casa. Pero no se trata de cumplir las expectativas de nuestros coetáneos, ni dentro ni fuera de Alemania. El pasado separa a los herederos de los culpables de los de las víctimas. Y sólo se podrá evitar que este pasado dividido bloquee la actuación común de los ciudadanos en el presente si una de las partes se compromete de forma verosímil con un estado de cosas que para la otra parte signifique la posibilidad de convivir de un modo soportable. Un monumento al Holocausto es también expresión de esta consideración civil para con los descendientes de las víctimas.

Con plena conciencia de lo delicado de la distribución de papeles, algunos conciudadanos judíos han participado en el debate en un sentido productivo. En cambio, no están afectados directamente los inmigrantes que han accedido a la ciudadanía, y que no pertenecen por tanto a ninguna de las dos partes. Pero, desde luego, esto no quiere decir que, al aceptar esta ciudadanía, no hayan asumido su integración en una cultura política que ya sabían hipotecada de antemano. Puede que para ellos sean relevantes otras cosas, y no cabe duda de que llegará el momento en el que también ellos impriman su propia huella en la memoria cultural de la nación. Pero de momento sólo pueden expresar su estado de ánimo en el contexto que hay. Y en un Estado constitucional y democrático sólo es legítimo cambiar los parámetros de los discursos públicos desde dentro.

Objetivo y destinatarios

Como ciudadanos de este país, los alemanes que viven ahora en él buscan una expresión simbólica de su manera de entenderse a sí mismos políticamente, y esto se encuentra condicionado del modo más esencial por la referencia histórica a Auschwitz. Intentan así dar fuerza a la identidad de una nación que se considera obligada para con los derechos ciudadanos, y lo hacen mediante la lectura más apropiada de nuestra historia. Ahora bien, este sentido expresivo del monumento no da ninguna información inequívoca sobre para qué y para quién se erige, ni sobre dónde debe estar o cómo tiene que ser. Lo que no puede ser objetivo de este monumento es convertirse en el «mito fundacional de la República Federal».

Cierto que la nación cultural de los alemanes sólo ha desarrollado una vinculación a principios constitucionales universalistas, anclada en verdaderas convicciones, después de Auschwitz y *a través de* Auschwitz. Esto es, gracias a una reflexión pública largo tiempo demorada sobre aquella última fase —hasta ese momento inconcebible pero de hecho obvia desde los primeros días del régimen nazi— de discriminación y negación de la ciudadanía a judíos, comunistas, extranjeros, débiles, y en general a todos los que piensan y viven de un modo diferente, en una palabra, a los «enemigos interiores» así definidos por el Estado.

Este hecho lamentable no es ninguna «obsesión»: no es más que un hecho. No debe fijarnos de ninguna manera al escenario de Auschwitz hasta el punto de bloquear la memoria cultural e impedir

retroceder a los tiempos anteriores al nazismo. Esta sospecha la han estado atizando desde hace mucho Strauss y Dregger con el eslogan de que no se pueden reducir los mil años de historia del Reich alemán a los escasos doce años del «reino milenario».

Con motivo del debate iniciado por Walser, recientemente Karl-Heinz Bohrer (en el *NZZ* del 12/13 de diciembre de 1998) ha hecho un poderoso esfuerzo para dar expresión a este turbio sentimiento a través de un buen argumento: «Sólo hay memoria cuando la hay de muchas cosas». Es algo indiscutible. Por eso la mirada histórica retrospectiva hacia Auschwitz no puede ni debe fijar la perspectiva de los ciudadanos (¡se trata de su autoconciencia política, no de hacer historiografía!) a «una sola cosa», impidiéndoles ver todo lo demás.

Apropiarse de la tradición de un modo mínimamente juicioso significa percibir la historia desde la mayor riqueza de perspectivas posible. Eso sí, a la hora de procesar las «muchas cosas» para formarse la propia identidad, el recuerdo de Auschwitz debe funcionar como una especie de alarma y como un imperativo de buscar el fondo de las cosas, porque después de Auschwitz nosotros ya sólo vamos a poder adquirir una autoconciencia nacional a partir de las mejores tradiciones de una historia que ya no podemos incorporar a ciegas, sino que hemos de apropiárnosla del modo más crítico.

Aunque el reforzamiento público de esa manera de entendernos a nosotros mismos implique también cierta aspiración a perpetuarnos, las generaciones actuales sólo pueden reclamar el carácter irrevocable de su juicio para sí mismas. No pueden dejar atadas las cosas para las generaciones venideras, ni pueden pretenderlo. Claro está que ese acto de autocercioramiento convertido simbólicamente en monumento, que no por casualidad debe marcar el comienzo de la república de Berlín, está dirigido a los alemanes del mañana. El monumento tiene por objeto mover a las generaciones futuras a tomar posición, a definir su postura en relación con lo que expresa el monumento: con lo que ha significado Auschwitz para la identidad de los alemanes medio siglo después. Que no se sustraigan a esa toma de postura, sea la que sea, mirando a otro lado, volviéndose indiferentes. Es en este sentido como el *Denkmal* —palabra que significa «señal para pensar/recordar», y que sólo en el siglo XVII adquiere el sentido de «monumento»— será un verdadero *Mahnmal*, una «señal de advertencia».

Qué forma darle

Este objetivo explica por qué ni la autenticidad de restos o lugares significativos que documenten lo ocurrido, ni el contenido ilustrador de museos, colecciones o archivos, pueden reemplazar a un monumento. Sólo un monumento podría dar testimonio de la voluntad y el mensaje de sus promotores. Y sólo un arte sin compromisos puede proporcionar el lenguaje adecuado para ello. Quien prefiera algo más confortable, o más discursivo, es que no ha entendido ni el objetivo ni el sentido de la empresa. El dedo acusador de la pedagogía de museos y lugares históricos es diferente del de san Juan en el retablo de Matthias Grünewald.

Claro está que una política tan radicalmente secularizada como la nuestra ya no puede recurrir a apoyos religiosos. En los últimos tiempos de la Modernidad no existe ya ningún contexto compartido por todos que permita que las formas simbólicas tradicionales de expresión y las prácticas rituales generen vinculaciones colectivas, sin necesidad de explicaciones. El efecto de un monumento que no sea un fracaso estético depende hoy día también en parte del vacilante caudal de los motivos que llevaron a erigirlo.

Por otra parte, para que la memoria cultural de una nación no se confunda con recuerdos privados, no puede mantenerse confinada al medio discursivo de la historiografía, la literatura y la enseñanza. Siguen haciendo falta la representación simbólica y la ritualización, por más que las formas e ideas que inspiran una empresa de esta naturaleza acaben viéndose despojadas hasta el extremo de apariencia espontánea, tras su paso por el baño ácido de unos discursos públicos inmisericordes.

Es difícil representar con los medios del arte un hundimiento de la civilización. Acaso sea imposible. Pero, para el tipo de acto que se busca aquí, su expresión simbólica no puede encontrar un medio más idóneo que el de las artes plásticas, ese lenguaje abstracto de las formas del arte contemporáneo cuya árida ininteligibilidad es lo que mejor puede evitar tanto la vergüenza ante lo malogrado como cualquier trivialización del mensaje. Cualquier aditamento concretizador llevaría a la trampa de las abstracciones falsas. Si por ejemplo se escribe el principio general «no matarás» en alemán, y luego también en hebreo y en todas las lenguas de los asesinados, desaparecería el sentido inexorablemente específico de lo impensable. En realidad, yo también podría imaginar una forma y un lugar diferentes de ese campo de estelas de Serra y Eisenmann. Por ejemplo, lo que

proponía Salomon Korn: una «grieta abismal» ante la entrada del edificio del Parlamento en Berlín, que se vería obligado a cruzar cualquiera que quisiera entrar o salir del Bundestag. Pero, claro, tendría algo de idea prestada, que remite a esa grieta en la fachada de la iglesia judía de Fráncfort.

De todos modos los discursos estéticos no pueden pretender desembocar en «una sola respuesta correcta». Habrá que conformarse con aceptar que, en las circunstancias actuales, no se advierte ninguna alternativa mejor que el proyecto por el que parece que se decanta finalmente la discusión política actual. Desde luego no será la elección de la obra, sino a lo sumo la decisión de encargársela a un arquitecto judío de los Estados Unidos, lo que podría alentar la mínima sospecha de que el jurado ha hecho alguna nimia concesión respecto de una responsabilidad que les incumbe exclusivamente a los alemanes. Bueno, qué se le va a hacer.

Para que las generaciones futuras no puedan eludir tomar postura, el monumento tiene que ser de los que no pasan inadvertidos, pero tampoco puede llamar la atención a base de monumentalidad. Porque «monumentalismo» es hoy día la impresión petrificada de una arquitectura triunfal de dominadores. Y ése es un reproche que de ninguna manera se le podría hacer al discreto *pathos* negativo que caracteriza al proyecto Eisenmann II. Puede que esa oleada mansamente irritante de postes en fila, en su erguida desnudez, aísle un poco al visitante. Pero tal como yo lo veo, tampoco le hará sentirse acongojado de un modo edificante.

Una exigencia excesiva

No se puede tomar a la ligera el temor expresado recientemente por György Konrád de que el resentimiento de una población que reacciona contra la dureza de esa exigencia acabe por dirigirse no contra sus autores, sin duda bien intencionados, sino contra los propios judíos. Pero este recelo, que no puede pasarse por alto, no deja de parecerse algo a ese otro más trivial de quienes, de forma tan inteligente como pusilánime, anticipan el vandalismo de los *skinheads* y demás. Y esta actitud pusilánime es prima hermana de la mentalidad contra la que va el monumento. Si queremos un monumento de esa clase, tendremos que quererlo también como barómetro de los estados de ánimo que pretendemos superar. En caso contrario, estaremos desmintiendo nosotros mismos el sentido de la empresa. Mien-

tras la integridad material del monumento no pueda garantizarse las veinticuatro horas del día sin una vigilancia policial permanente, será que nuestro país no ha alcanzado todavía esa normalidad de doble fondo que por el momento parece ser la única posible entre nosotros.

Pero por otra parte hay que tener claro qué clase de exigencia es ésa. Cuando gente como Hermann Lübbe, Rudolf Augstein o Martin Walser afirma que «no se le puede hacer un monumento a la propia vergüenza», están dando expresión a un sentimiento que muchos comparten. Hablan, eso sí, desde el punto de vista de una tradición de culto sacrificial, acuñada —ya desde los tiempos de mi juventud— por ideas como la muerte heroica, el autosacrificio presuntamente voluntario en beneficio de los fines presuntamente superiores del propio colectivo. Pero la Ilustración ya sabía por qué quería eliminar los sacrificios. Luego, los tiempos del nacionalismo europeo se adornaron, eso sí, con memoriales de guerra al servicio de un recuerdo triunfal de las víctimas activas de una nación que se afirmaba a sí misma. Ahora, por el contrario, si los descendientes de los culpables de un delito singularmente monstruoso erigen un monumento a las víctimas ajenas o convertidas en ajenas, pasivas en cualquier caso, es que la perspectiva ha cambiado.

De uno u otro modo, lo que está en juego es la manera de entenderse a sí mismos los alemanes. El monumento proyectado no tiene por objeto guiar la mirada de los visitantes hacia sus propios muertos para honrarlos. Algo parecido ocurre con el memorial de la guerra de Vietnam en Washington, que tampoco es ya triunfalista. Ahora la mirada pública habrá de dirigirse hacia unas víctimas a las que las acciones y omisiones de los propios padres y abuelos convirtieron en su momento en extraños, las excluyeron como enemigos, las humillaron como a seres inferiores que no tenían derecho a llamarse humanos, las vejaron y las aniquilaron. Y este paso a la autocrítica se le exige a una nación que tiene además mala conciencia respecto de sus propios caídos en la guerra, que por razones comprensibles se han visto relegados a la condición de pérdidas más o menos privadas. Los sentimientos de culpa de los supervivientes frente a sus hermanos caídos no han dejado de constituir hasta nuestros días un motivo inexpresado, pero importante, en los debates sobre el propio entendimiento que se han producido en la República Federal.

De este modo, la exigencia consiste en que ciertos puntos de vista morales, que en el seno de las sociedades occidentales hace tiempo que son parte del entramado jurídico de unas normas ciudadanas igualitarias, no se apliquen de forma selectiva en función de la pertenencia. El Holocausto pone a los alemanes ante la tarea de saltar todas las fronteras temporales y espaciales de la responsabilidad moral de la sociedad civil democrática, que es ya incompatible con las formas convencionales del culto nacional a los muertos. Pero esto mismo ¿no la convierte ya en expresión de un «nacionalismo negativo», como piensan muchos?

Helmut Dubiel y Bernd Giesen, que por cierto no son historiadores, han aducido ejemplos de otras naciones que ponen de manifiesto la tendencia a una autocomprensión colectiva descentralizada, interesada en integrar también a los de fuera que han sido lesionados. En España, en Sudáfrica y en los Estados Unidos, por ejemplo, se están produciendo hoy día debates sobre la otra cara de la historia colonial que recuerdan, si no por su tema sí desde luego por su estructura, la «polémica de los historiadores» entre nosotros. Los franceses, italianos, holandeses y suecos recuerdan los tiempos del colaboracionismo. En todos estos casos «el propio pasado nacional no es ya materia de una afirmación positiva del statu quo. Se lo convierte más bien en elemento de contraste de la orientación actual. El recuerdo público se impone a sí mismo la tarea de quebrar el mito del eterno retorno de una historia de culpas e injusticias»[1].

Con esta transformación de la autocomprensión colectiva, el universalismo del Estado democrático constitucional compensa el particularismo de su cercana pariente, la conciencia nacional, reestructurando ésta desde dentro, como quien dice. También así se hace notar en las naciones la constelación postnacional.

La pregunta abierta: ¿para quién?

El universalismo moral del imperativo de respetar a todos por igual no siempre encaja sin tensiones con el particularismo ético de las referencias históricas dentro de las cuales se reconocen a sí mismos los ciudadanos de una nación. La tensión entre la interpretación centrada en los culpables y la centrada en las víctimas se pone también de manifiesto en la discusión sobre si el monumento proyectado debe dedicarse a los «judíos asesinados» o a todos los grupos de víctimas. Reinhart Koselleck y Christian Meier han prestado siempre un oído atento a la intuición universalista de que estamos rebe-

1. H. Dubiel, *Niemand ist frei von der Geschichte*, Hanser, München, 1999, p. 292.

lándonos contra una «jerarquización de los grupos de víctimas». No podemos volver a discriminar a las víctimas, a propósito del monumento, por las mismas categorías por las que fueron clasificadas por los verdugos y sometidas en consecuencia a torturas diferentes.

La dedicatoria de la *Neue Wache** «a las víctimas de la guerra y el dominio de la violencia» ha consagrado una intolerable abstracción que junta y revuelve a víctimas y verdugos. A cambio, la idea de señalar sólo a los judíos asesinados se atiene a un particularismo que deja de lado a las víctimas pertenecientes a otros grupos. Al menos implícitamente esto parece añadir contra los Sinti y Roma, contra los presos políticos, los enfermos mentales, los homosexuales, los Testigos de Jehová y los desertores, una injusticia que pide reparación. Con escasa sensibilidad, todo hay que decirlo, Diepgen ha expresado su temor de que acabemos teniendo una «milla de víctimas». La cínica falta de tacto de su expresión pone sin embargo de relieve las desesperantes posibles consecuencias de un trato igual que se reclama con toda justicia.

Muchos consideran evidente la posición universalista. Un Hermann Cohen la habría asumido también, sin duda. Salomon Korn, Micha Brumlik y más de un judío residente aquí comparten el punto de vista de Koselleck y Meier. Al mismo tiempo tampoco tiene sentido ignorar aquello que explica por qué, para nosotros, hoy día «Auschwitz» está tan abrumadoramente ligado al Holocausto de los judíos europeos. La intuición moral a la que apelan con razón los universalistas se entrecruza con otra intuición, ética si se quiere, que se refiere al propio colectivo. Si apartamos la mirada de la particular relevancia que han tenido los judíos en la vida social y cultural de los alemanes, de la simultánea cercanía y lejanía de estos dos polos desiguales, tan cargada de consecuencias históricas, ¿no estaríamos haciéndonos culpables otra vez de falsas abstracciones?

Moralmente no es posible justificar un trato desigual a unas víctimas que acabaron teniendo todas el mismo destino. Pero hay otro punto de vista que también tiene su peso moral. La *gradación* en las crueldades que mostraron frente a judíos y no judíos los culpables y sus cómplices, los que estaban de acuerdo y los que miraban sin inmutarse, se refleja en una escala de motivos que, como dice Saul Friedländer, tiene mucho que ver con el «antisemitismo redencionista» de los alemanes y sus elites. Si no hubiese sido por la relevancia que tuvieron los judíos en la relación que mantuvieron con ellos

* Véase *infra*, p. 69, nota.

los alemanes de su entorno —para bien y para mal—, al final habría faltado el motivo tanto del crimen como de sus apoyos. Y esto es algo que por ejemplo se advierte en las formas de interacción cultural desde que se abrieron los guetos.

Lo que Scholem denominaba la simbiosis de alemanes y judíos, asimétrica, cargada de tensiones, pero también productiva y generadora de afinidades espirituales, tenía también su otra cara. Especialmente en estratos de gentes con formación universitaria y de intelectuales (que en tiempos de la República de Weimar se llamaban precisamente «los espirituales») se había hecho común un antisemitismo cultural. Sin la existencia de esa mentalidad no se explicaría el escándalo de una ausencia completa de resistencia a la adaptación por parte de las capas cultas de la población, ni la corrupción moral de unas tradiciones que hasta entonces se habían considerado fundamentales.

La intuición de ese especial significado social y cultural que han tenido los judíos para nosotros los alemanes no debería neutralizar el inobjetable imperativo moral de respetar por igual a todas las víctimas al recordarlas. No cabe que el sentido del monumento «centrado en el delito y los culpables» oculte el sentido del recuerdo «centrado en las víctimas». Pero, por otra parte, si no tomáramos en consideración esa relevancia especial, haríamos abstracción de la fatalidad de una cierta mentalidad discriminadora que de ninguna manera debería faltar entre las autoincriminaciones críticas de la memoria cultural. De modo que por razones de honestidad, cara a nosotros mismos, sería de desear que esa relevancia no se perdiese en aras de una dedicatoria no excluyente del monumento.

No estoy seguro de que un «monumento a Auschwitz» esté en condiciones de expresar ambas cosas. El propio monumento carece de título; no hay más que una inscripción con los nombres de los campos de exterminio. Y, sin embargo, necesita algún nombre, aunque sólo sea a efectos administrativos y para las guías informativas, pero sobre todo para la conciencia pública. En la actualidad, la primera denominación colectiva de «Auschwitz» que se consagró se utiliza como equivalente a la posterior expresión de «Holocausto». Y es un hecho que no sólo abarca a los judíos. Como *pars pro toto* se refiere a todo el complejo de aquella aniquilación en su conjunto.

III

REPRESENTACIÓN PÚBLICA Y MEMORIA CULTURAL

La polémica en torno al monumento de Berlín plantea el problema fundamental de cómo hallar, en la memoria cultural de los ciudadanos, una representación simbólica adecuada para el recuerdo de los acontecimientos de la historia reciente que han acuñado su identidad. Me ocupé de este tema el 9 de diciembre de 1998 en la Universidad de Dresde con motivo de un simposio organizado en el marco del «Proyecto de investigación: institucionalidad e historicidad». El texto de la conferencia se publicó en Gert Melville (ed.), *Institutionalität und Symbolisierung*, Köln, Böhlau, 2001, pp. 53-68.

5

EXPRESIÓN SIMBÓLICA Y COMPORTAMIENTO RITUAL. RETROSPECTIVA SOBRE ERNST CASSIRER Y ARNOLD GEHLEN

I

El tema de este congreso sobre «institucionalidad y simbolización» es resultado de un planteamiento general que ha guiado los trabajos del proyecto de investigación n.º 537. Dos subproyectos investigan, por ejemplo, las formas de comunicación que reafirman las tradiciones, así como los actos públicos de culto, ritos y autoescenificaciones, para analizar cómo contribuyen en la Roma republicana a la relativamente notable estabilidad del ordenamiento estatal y al, comparativamente, alto grado de integración de los ciudadanos.

Estas investigaciones se centran en la dimensión simbólica de la autorrepresentación de las instituciones, así como en su manera de presentar públicamente sus aspiraciones de validez.

Hay instituciones como las familias gobernantes, los grandes bancos, los imperios o las comunidades municipales, o como las iglesias, academias y empresas mercantiles, que no se agotan en el aspecto de su estructura organizativa, que puede explicarse funcionalmente. Este tipo de instituciones garantizan además ciertas vinculaciones al colectivo con ayuda de formas de expresión simbólica y prácticas ceremoniales. A diferencia de las formas de control del comportamiento que tienen lugar en el día a día, y cuya racionalidad es transparente, estas formas de convocatoria y rito poseen un núcleo afectivo-imaginario que no es discursivo. Podríamos distinguir estas instituciones «fuertes» (que sin duda en la Edad Moderna han ido perdiendo cada vez más fuerza) de las puras y simples orga-

nizaciones apelando a un cierto «crecimiento natural» de las primeras. Tanto en el plano cognitivo de los contenidos que se comunican como en el plano performativo del protocolo se da una simbolización que va más allá de lo estrictamente necesario, aunque por supuesto muchas veces ésta ha empalidecido hasta reducirse al mero logotipo de la empresa en el encabezamiento de las cartas, en la arquitectura dominante del típico banco prepotente, en las obras de arte moderno del piso de los directivos, o en el ritmo anual de las «excursiones de empresa».

Las instituciones fuertes tienden a crear tradiciones y prácticas referidas a ellas mismas, y cumplen sobre todo dos funciones. Hacia fuera permiten representar de un modo intuitivamente significativo un papel que, si bien está ya definido, depende no obstante hasta cierto punto de que se lo reconozca en general. Son así interpretaciones de los propios rendimientos, aptas para la publicidad; simbolizaciones de la propia significación. Hacia dentro articulan una cierta autocomprensión de los miembros, que éstos comparten intersubjetivamente y que los obliga en calidad de norma. Es por eso por lo que solemos hablar de la «identidad colectiva» de una ciudadanía, de una comunidad o del personal de una empresa.

¿Cómo encajan estos fenómenos en el paisaje de las teorías de la sociología actual? La teoría de la racionalidad de los medios y fines de la acción, o la teoría de los sistemas, podrán indagar quizá las funciones latentes de estos fenómenos marginales, y tendrán que entenderlos como residuos de una práctica nacida para otros fines. La teoría clásica de la acción social, que se remonta a Max Weber y Parsons, se inclinará ya un poco más hacia la explicación de las estabilidades del comportamiento y de sus efectos ordenadores desde el punto de vista de la institucionalización. Claro está que también esta teoría tenderá en la descripción de los aspectos simbólicos a desdramatizar, porque lo suyo es entender la institucionalización como una imbricación recíproca de ideas e intereses que se puede perpetuar también sin necesidad de prácticas ceremoniales.

De todos modos el enfoque que más se acerca al de este proyecto de investigación es el de la sociología de la religión de Émile Durkheim. Pero en estos momentos, en que el mito y la magia, la religión y el culto se han ido deshaciendo en la comunicación, ¿qué puede quedar todavía en pie de los orígenes sacrales de las energías de integración y de vinculación sociales? Se diría que el propio Durkheim acentúa la continuidad cuando se pregunta si existe realmente una diferencia esencial entre una reunión de creyentes que

conmemora las estaciones de la pasión de Cristo y una asociación de ciudadanos que conmemora el acto fundacional de la constitución política de su comunidad, o cualquier otro acontecimiento significativo de su historia nacional.

Pero la respuesta afirmativa, que todavía sugería Durkheim a comienzos del siglo XX, ya no nos resulta ahora tan fácil de aceptar cuando finaliza el siglo; no al menos a los ciudadanos de la República Federal. Piensen en el vaciamiento de nuestra fiesta nacional, en el himno nacional hecho pedazos, en el relativamente débil atractivo del negro, rojo y oro, en el de lugares representativos como el Bundeshaus o el Reichstag, en fechas como el 20 de julio o el 9 de noviembre. Parece claro que, al menos, la extraordinaria fuerza de integración social de la República Federal de Alemania no le debe casi nada a una autorrepresentación simbólica que, francamente, carece de toda brillantez. Lo que ocurre es que tampoco deberíamos ponernos las cosas demasiado fáciles, limitándonos a mostrar el empalidecimiento de nuestras formas de expresión y de las ceremonias en las que se representa el Estado cara a los demás.

Está claro que ni siquiera la República Federal puede prescindir de la *Neue Wache**, de los rituales de las visitas de Estado y de las fiestas de conmemoración públicas. Y, en este contexto de los simbolismos estatales, las controversias en torno al proyecto de erigir un monumento a los judíos europeos asesinados cobran un significado especial. Ha sido una polémica larga y torturante, que se ha llevado con toda publicidad y con la mayor seriedad, y que ha puesto de manifiesto hasta qué punto ha cambiado la rutina de los memoriales de guerra del siglo XIX y primera parte del XX, y por qué.

Lo que ha cambiado es obvio. Las formas de rememoración colectiva tradicionales, iniciadas por las autoridades y practicadas por el pueblo, se han visto arrastradas por el torbellino de la reflexión.

El proceso de toma de decisiones, los símbolos y las ceremonias, una vez expandidos discursivamente y pluralizados internamente, dejan de tener ese carácter natural que consiste en que vinculan a todos sin que nadie tenga conciencia de que puedan existir alternativas, y sin que nadie se moleste en argumentar. Como se sabe que algún día la discusión política pública acabará arrojando una «solución», todos saben que el resultado podría ser otro. Por mucho que las prácticas

* Monumento de 1816-1818 debido a Karl Friedrich Schinkel que en 1993, después de la reunificación alemana, pasa a convertirse en «lugar conmemorativo central de la República Federal».

simbólicas se hagan habituales, e incluso triviales, esto siempre les conferirá una conciencia de contingencia que hará que las generaciones futuras se sientan llamadas por una parte a perpetuarlas, pero por la otra, eventualmente, también a revisar sus fundamentos.

Esta reflexividad no permite que ciertos acontecimientos que tienen alguna significación existencial tomen un cuerpo intuitivamente reconocible y se actualicen en formas ya acostumbradas. Es, claro está, el resultado de un cambio extensivo en las conciencias que forma parte del conjunto de la modernización tanto política como social. Ahora bien, hay también un motivo de carácter cognitivo-moral que explica esa reflexión permanente que no deja punto de reposo a la autocomprensión ético-política de *nuestra* comunidad política, como muestra el ejemplo anterior.

Si los descendientes alemanes de los autores del genocidio les hacen un monumento a las víctimas judías, ya no es posible sostener la referencia etnocentrista de la propia perspectiva, esa forma de cerciorarse de la propia procedencia histórica consistente en referirnos siempre a nosotros mismos. Ha llegado la hora de extender la mirada más allá del destino doloroso, pero glorioso, de los propios caídos celebrado en los tradicionales monumentos de guerra. Se trata ahora de que se integren en la conmemoración también las víctimas a las que las acciones y omisiones de nuestros propios padres y abuelos convirtieron en extraños, discriminaron como extraños, humillaron y aniquilaron.

Este momento de trascender autocríticamente las propias fronteras hace que todo colectivo que pretenda cerciorarse de una historia propia definida por unas ciertas fronteras tenga dificultades en hallar para esa práctica una forma tangible. Esta dificultad está también detrás de la ambivalente llamada de algunos a la «normalidad». Cuando Rudolf Augstein exclamaba, tan dramáticamente, en el penúltimo número del *Spiegel* (n.º 49 de 1998) «que ahora, en mitad de Berlín, nuestra capital recobrada, haya un monumento que nos recuerde una vergüenza que no cesa», no es de extrañar que la conciencia particularista del alemán temeroso de las miradas de desconcierto de los extraños se revuelva contra el desafío universalista de una perspectiva integradora más allá de las fronteras. Hermann Lübbe expresa lo que piensa Martin Walser: «No se le pueden poner monumentos a la propia vergüenza». A cada generación, lo suyo.

Lo que yo me pregunto es si este ejemplo no nos está remitiendo a un hecho de más alcance. Está claro que tampoco el núcleo universalista del Estado de derecho constitucional, y ni siquiera la autoconciencia normativa de la Edad Moderna, hacen innecesarias las formas de expresión y de representación ritual de las identidades colectivas. Pero lo es también que hay algo que éstas ya no consiguen: generar aspiraciones de validez colectivas e imponerlas por su pura fuerza simbólica, esto es, al margen de cualquier fundamentación.

En el caso de las instituciones políticas que derivan su legitimación de la herencia del derecho racional, ¿quién se atrevería a afirmar que sus simbolizaciones y sus representaciones rituales de ciertas ideas directrices tienen por objeto «generar» vinculaciones normativas o «imponer» aspiraciones de validez normativa? ¿Cómo va a depender aquí la fuerza de convicción de las expectativas normativas de comportamiento de unas escenificaciones destinadas a suscitar afectos y arrebatar los ánimos? ¿No habría que reconocer, más bien, que el Estado democrático constitucional realmente depende de que las buenas razones se den por buenas porque existen ciertas instituciones procedimentales que nos permiten suponerlas aceptables?

Puede que un alto grado de institucionalización tenga que ver más con las autoescenificaciones de un dominio tardo-totalitario que con los rendimientos simbólicos de un Estado democrático constitucional. Y tengo la esperanza de que, en el marco de este proyecto de investigación, los estudios diacrónicos encuentren también respuesta a la pregunta de si puede acreditarse en la cultura televisiva de fines del siglo XX un concepto de las instituciones basado en la dimensión simbólica, al modo del *mos maiorum* de los romanos. En cualquier caso el folleto informativo del año pasado suscita expectativas al respecto: «cómo se genera y garantiza la validez, cómo encuentra reconocimiento duradero, cómo se fundamentan las realidades sociales por medio de una facticidad con efectos normativos: he aquí algunas cuestiones fundamentales de cualquier análisis institucional» (pp. 18 s.).

Por mi parte tendré que limitarme aquí a algunas observaciones sobre el trasfondo de la historia de la filosofía que subyace a un enfoque de la teoría de las instituciones y que se remonta a Hegel. Porque no es el Durkheim kantiano, sino el Hegel crítico de Kant, el que percibió por primera vez las consecuencias desestabilizadoras de un universalismo moral, y al que él intenta hacer frente por medio del concepto de la «eticidad», un concepto que es crítico respecto de la moral.

II

Hegel justifica su intenso institucionalismo criticando esa idea de un «punto de vista moral» meramente formal, sólo interesado en si se pueden o no generalizar intereses (tal como se expresa en el imperativo categórico), y que sería tan «abstracto» como hostil a la vida. En una serie de parágrafos clave de la *Filosofía del Derecho* (105-156), Hegel pone de manifiesto que esa ética universalista del deber, a diferencia de las éticas de los bienes y de los sentimientos que se producen en la secuencia de un Aristóteles o de un Hume, se sustenta, por así decirlo, en el aire. Hegel se cuestiona sobre todo el tipo de abstracciones a las que obligaría la ética kantiana del deber.

Para empezar, ésta no tiene en cuenta los motivos o inclinaciones efectivos de las personas que actúan moralmente. Los mandamientos éticos no tienen por qué estar sin más en armonía ni con las preferencias ni con las necesidades o las orientaciones axiológicas que se han ido formando a lo largo del proceso de socialización. Y en segundo lugar, la ética kantiana tampoco toma en consideración el problema de cómo prever los nexos complejos de posibles consecuencias de sus acciones que se supone que los actores tienen que calcular. Hay situaciones opacas en las que intenciones inobjetables resultan tener pésimas consecuencias. Kant no sólo pide demasiado en materia de motivaciones, sino que sobrevalora las capacidades cognitivas de cada uno. Y queda finalmente en pie el problema de cómo aplicar las normas generales a los casos concretos, un problema que se agudiza sobre todo cuando entran en colisión entre sí normas diversas que parecen, todas ellas, igualmente adecuadas.

La argumentación de Hegel podría resumirse en que la moral abstracta le exige al individuo un esfuerzo motivacional y cognitivo exagerado. Se trata de un déficit que está pidiendo que las instituciones descarguen al individuo de una parte de esta responsabilidad. Lo que el espíritu subjetivo no es capaz de hacer tiene que compensarse mediante el espíritu objetivo. Éste se encarna en «leyes e instituciones» inteligentes, «por medio de las cuales lo ético adquiere un contenido firme». A esta eticidad que ha devenido objetiva, Hegel le atribuye «una consistencia [...] que rebasa la opinión, la intención y la preferencia subjetivas» (§ 144).

En las grandes instituciones sociales y estatales Hegel reconoce la existencia de una razón que va más allá del limitado horizonte del espíritu subjetivo. Pues ellas son las que coordinan las ideas con los intereses y las funciones. Ellas ponen de acuerdo las ideas justificadoras de los poderes éticos con los intereses de los miembros, por un lado, y con los imperativos funcionales de una sociedad cada vez más diferenciada, por el otro. Este tenso rendimiento de integración explica por qué «lo ético objetivo que sustituye al bien abstracto» descarga la buena voluntad y la perspicacia de un individuo al que se le pedía demasiado: por medio de deberes concretos claramente diseñados.

> Lo que el hombre tendría que hacer, las obligaciones que debería cumplir para ser virtuoso, son fáciles de decir en una comunidad ética: él no tiene que hacer más que lo que está previsto, enunciado y dado a conocer para él en sus relaciones con los demás (§ 150).

El propio Hegel describe las instituciones en las que se objetiva el «espíritu de un pueblo» de una manera similar a como lo hará más tarde Gehlen. Son una «segunda naturaleza» (§ 251), pero no pueden «ser consideradas como algo hecho» (§ 274), sino más bien como lo «divino y permanente» que se ha autonomizado frente a los objetivos e intenciones de los sujetos. Además, las instituciones que encarnan intereses generales deben plantearse por referencia a la representación pública. Ni siquiera para la asamblea estamental deja Hegel en pie el concepto usual de la representación como representación del pueblo, sino que también aquí recurre a la relación de actualización simbólica de la esencia en la apariencia: «El representar no tiene ya aquí el sentido de estar por otro o en lugar de otro, sino que el propio interés está realmente presente en aquello que lo representa» (§ 311). Finalmente, la eticidad sustancial de las instituciones reclama para sí una autoridad superior a la de los meros puntos de vista de cada persona moral individual. La peor forma de hipocresía es la falsa moral del sujeto cegado que combate contra el bien objetivamente existente apelando a su «voluntad puramente para sí».

Desde luego, Hegel, a diferencia de Gehlen, mantiene la condición de que el sujeto autoconsciente no necesita reconocer nada que él mismo no pueda aceptar como justificado desde su propia comprensión. El Estado moderno posee «la inaudita fuerza y la hondura de permitir que el principio de la subjetividad llegue hasta su extremo en la autonomía de la singularidad personal, al mismo tiempo que lo reconduce a la unidad sustancial» (§ 260). Por eso Hegel sólo reconoce que el espíritu subjetivo está incluido en la eticidad objetiva bajo la condición de que las instituciones tengan una configura-

ción racional, y ésta se mide por el grado de realización de libertades iguales para todos. Eso sí, el juicio sobre si, o hasta qué punto, las instituciones actualmente existentes son racionales no puede quedar en ningún caso en manos de los propios ciudadanos que actúan. Este juicio debe quedar reservado a la consideración especulativa del filósofo. Pues el grado en el que las instituciones de la sociedad civil y del Estado responden a su concepto sólo puede hacérsele patente a un espíritu que ha hecho suyo el punto de vista del saber absoluto. Y éste se encuentra más allá del espíritu objetivo. Por eso, también, el mejor saber y entender del filósofo no puede tener consecuencias prácticas. Su comprensión retrospectiva llega demasiado tarde para la acción.

Hasta aquí Hegel. Pero ¿qué pasa con ese «bien» devenido objetivo si la filosofía ya no confía en poder defender la racionalidad de lo real, o siquiera en poder contribuir a que lo real *se vuelva* racional? ¿Qué pasa con el institucionalismo hegeliano después de Hegel? ¿En qué queda una eticidad que no pierde su sustancialidad, pero sí su referencia a la razón?

Nada nos impide ciertamente describir el «espíritu» de las instituciones: el espíritu de la tradición romana, de los monasterios medievales, de la literatura cortesana, del Estado del bienestar o del parlamentarismo. Pero no tenemos conceptos para juzgar si estas formas del espíritu son o no racionales. Apenas podemos comprender qué significa preguntar por una racionalidad de las instituciones que vaya más allá de su pura y simple estabilidad. El hilo del idealismo objetivo se rompió a lo largo del siglo XIX. La aguzada conciencia de la contingencia, que se asentó en las ciencias del espíritu históricas, así como el principio darwinista del azar que gobierna la evolución natural, han expulsado a la razón especulativa tanto de la naturaleza como de la historia. Pero, al mismo tiempo, esos conceptos del espíritu objetivo, de la eticidad y de la institución, acuñados por Hegel, han sobrevivido al propio sistema hegeliano. Sólo que, una vez roto el lazo con la razón, la concepción de la eticidad se ha disgregado en los elementos a partir de los cuales la había construido en su momento Hegel: lenguaje, trabajo e interacción.

Ya en su periodo de Jena, al confrontarse con las oposiciones mentalistas de espíritu y cuerpo, de sujeto y objeto, Hegel había introducido unas categorías *terceras* cuya característica es que se adelantan a la escisión del espíritu objetivo en lo interior y lo exterior: en el sustrato simbólico del *lenguaje* se expresan significaciones inmateriales; en el gesto expresivo del *cuerpo* se expresa la estimulación psíquica; en el movimiento del cuerpo que trabaja se expresa la intención inteligente *del que actúa*; en la relación interpersonal entre actores se expresa la autoconciencia de la persona; en los modos de comportamiento, instituciones y costumbres se expresa *el espíritu de un pueblo*: «El espíritu de un pueblo tiene que devenir eternamente *obra*»[1].

La concepción de la eticidad se debe a la comprensión del carácter constructivo y al mismo tiempo social del espíritu humano, que no es algo puramente subjetivo, ya que sólo persiste en la segunda naturaleza de unas objetivaciones generadas simbólicamente. Esta idea de Hegel, fundamentalmente anticartesiana, ha sobrevivido tanto en la antropología filosófica como en el pragmatismo y en el historicismo. El espíritu humano sólo en encuentra consigo mismo indirectamente, a través de una relación con el mundo mediada simbólicamente. No existe sólo «en la cabeza», sino en un conjunto de expresiones y prácticas simbólicas que son accesibles públicamente y comprensibles intersubjetivamente.

En los años veinte y treinta de nuestro siglo la antropología filosófica hizo suya esta idea básica a su manera, esto es, desde la premisa posthegeliana y no idealista de que la naturaleza y su historia (también en sentido ontológico) son más viejas que el hombre. Ernst Cassirer, Helmut Plessner y Arnold Gehlen pretenden explicar la construcción simbólica de una segunda naturaleza desde la perspectiva de Scheler sobre las condiciones de partida de un ser orgánico deficiente que ha logrado liberarse de la atadura a un entorno puramente específico, y que se caracteriza porque «está abierto al mundo». Pero, claro está, a diferencia de Max Scheler, ellos se prohíben a sí mismos cualquier apelación al «principio» de un espíritu que dice no, que se precipita desde las alturas metafísicas como un rayo en la vida de los animales para compensar las deficiencias orgánicas del hombre con la visión intelectual y con un acceso al mundo de los hechos basado en la objetivación de los mismos por medio de conceptos. Cassirer, Plessner y Gehlen se concentran más bien en los medios simbólicos de una relación, al mismo tiempo constructiva y quebrada pero siempre mediada de un modo cada vez más complejo, entre el sujeto que conoce y actúa con el mundo y consigo mismo. Cassirer investiga las formas simbólicas de la comprensión del mundo, Plessner estudia el comportamiento expresivo

1. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, fragmento 22, Felix Meiner, Hamburg, 1986, p. 224.

vinculado al cuerpo, y Gehlen atiende al trato, tanto instrumental como ritual, con un mundo lleno de riesgos.

Comparar las teorías de Gehlen y Cassirer puede poner de relieve que la manera como entendemos la expresión simbólica y la acción ritual nos proporciona también la clave para decidir si hay alguna relación entre la institucionalidad y la simbolización, por un lado, y la racionalidad, por el otro, y eventualmente cuál. Pues la cuestión es cómo afectan a los ánimos las formas y prácticas de representación de las instituciones actuales. Por ir directamente al grano: hay que preguntarse si las escenificaciones simbólicas, con sus ficciones normativas, *generan* vinculaciones o si se limitan a *reforzar* pretensiones de validez normativa que tienen su origen en otras justificaciones; esto es, si contribuyen por tanto a que ciertas formas de comprensión obtenidas racionalmente echen raíces en los motivos y estados de ánimo de los participantes. ¿Después de la Ilustración siguen siendo las prácticas simbólicas fuente de vinculaciones axiológicas no racionalizables, o confieren aura e irradiación masiva a una racionalidad normativa de naturaleza esencialmente discursiva, y por lo tanto de un origen diferente? Gehlen opta por una de estas alternativas, Cassirer, por la otra.

III

Cassirer habla de la «posición especial» del hombre, igual que Scheler y que la antropología filosófica en su conjunto: destaca lo peculiar de sus formas de vida socio-culturales comparándolas con las formas de vida animales. También él se remite al modelo biológico de las ciencias del comportamiento introducido por Johannes von Uexküll, según el cual cada especie tiene su entorno, y el organismo animal se adapta a él en cada caso por medio de sus percepciones con movimientos regulados instintivamente y que responden a estímulos altamente selectivos. Frente a esta relación isomorfa de organismo y entorno, el hombre se caracteriza por una relación indirecta con el mundo, por el hecho de que entre el sistema perceptivo y el aparato dinámico se introduce el nexo de unión de las formas simbólicas:

> El hombre vive ya en un universo simbólico, no en uno puramente natural. El lenguaje, el mito, el arte y la religión son parte de este universo. Ellos son los hilos de colores con los que se teje la trama de los símbolos. El hombre ya no tiene como el animal una relación directa con la realidad [...] La realidad (en cierto modo) intacta parece sustraérsele en la medida en que el pensamiento y la actuación del hombre (mediados simbólicamente) se van haciendo más maduros [...] El hombre vive tan dentro de formas lingüísticas, de obras de arte, de símbolos míticos o de ritos religiosos, que ya no puede ver ni experimentar nada si no es poniendo entre sí y lo demás estos medios artificiales[2].

Scheler entendía que el contraste entre la apertura del hombre al mundo y la atadura del animal a su entorno estaba fundado en la actitud humana de objetivación frente a los hechos. Cassirer sitúa los acentos de otro modo. Para el observador humano, los entornos específicos son sólo fragmentos, condicionados por la percepción, de un universo sobre el que él posee una visión de conjunto; y, sin embargo, lo que para él se representa como el mundo objetivo resulta ser a su vez una construcción simbólica que depende del uso que hace tal observador de su lenguaje. El hombre se encuentra ya situado en mundos simbólicos que son sin duda menos selectivos que los de los animales, y que en cierto modo son también más falibles que los de éstos. Y es que los mundos simbólicos no están determinados por correspondencias objetivas entre la dotación orgánica de los seres vivos y las propiedades de su entorno, sino que son el resultado de una elaboración constructiva de sorpresas y decepciones.

Cassirer se propone transformar semióticamente la teoría kantiana del conocimiento y traslada la espontaneidad de la generación del mundo por el sujeto transcendental a los diversos «lenguajes» del mundo de la vida, del mito, del arte, de la religión, de la sociedad, etc. Los diversos «mundos» simbólicos en los que vivimos simultáneamente estructuran maneras de ver el mundo que se corresponden con las formas prácticas de tratar con el mundo: ritos, prácticas diarias, artes, cultos, procedimientos e instituciones, técnicas artesanales, estéticas, científicas, etcétera.

Y desde este concepto tan amplio de la forma simbólica parece que se desdibujan las diferencias que a nosotros nos pueden interesar en este contexto. Por una parte están las formas de representación y de acción diferenciadas lingüística y proposicionalmente, y por lo tanto racionales, que se caracterizan porque poseen un contenido significativo manifiesto; por la otra, están las formas de estilo y expresión no discursivas, prelingüísticas o extralingüísticas, rituali-

2. E. Cassirer, *Was ist der Mensch?*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, p. 39.

zadas, acuñadas en imágenes, cuyo contenido significativo, performativo o pre-predicativo es como si estuviese a la espera de una explicitación lingüística. Para Cassirer ambos aspectos están todavía fundidos en el proceso de la simbolización[3].

En calidad de miembro del Círculo de Warburg, Cassirer investiga actos originarios de simbolización a partir de la creación de nombres de dioses. Supone que en este proceso las impresiones de los sentidos se transforman en sentido semántico de un modo tal que los afectados almacenan en su memoria sus afecciones y las tienen allí disponibles, y por lo tanto a mano. Este tipo de actos de simbolización, que fundan significaciones permanentes e idénticas, crean con ellas un medio para ideas que trascienden la corriente de las experiencias. Cassirer entiende esta «compactación simbólica» como respuesta a la ambivalencia de experiencias excitantes y que dejan impronta. Experiencias que adquieren cierta relevancia dramática —una colina que ofrece de pronto al fugitivo el escondite ansiado, el agua del oasis que salva al que está a punto de morir de sed, el rayo, la fiera, esto es, situaciones en general que provocan tanto rechazo como atracción— pueden llegar a compactarse en imágenes míticas o cultuales, semantizarse, fijarse como nombres de dioses y como tales ser invocados, lo que equivale a hacerlos de algún modo asequibles y dominables. Transformando la impresión sensible en una expresión simbólica se descarga parte de la tensión emocional, por un lado, y se logra cierta estabilidad, por el otro. Sin embargo, el hombre seguiría atrapado en su mundo de imágenes, si el proceso de simbolización se agotase en la semantización de experiencias fuertes singulares.

La tendencia a dar una forma consolidada a las impresiones aisladas en una imagen simbólica, que es una tendencia a *atrapar* tales impresiones para hacerlas dominables, va a la contra de la tendencia a *formar conceptos*, generalizando y haciendo distinciones. Los «mundos» simbólicos como el de los mitos o el de la comunicación diaria se deben a la interacción de procesos contrarios. Surgen, *al mismo tiempo*, de la producción de una cierta plenitud sensible de imágenes y de la comprensión lógica de un ámbito de la experiencia conexo y articulado categorialmente. La imagen mítica reemplaza «a la opaca plenitud del ser», la que los enunciados lingüísticos liberan dándole una «articulación lingüística tangible». En el proceso de simbolización interactúan dos modos de crear sentido: el que tiende a la *expresión* y el que tiende al *concepto*. Y en las diversas formas simbólicas estas dos tendencias no se equilibran en modo alguno. Allí donde la tendencia consolidadora fija en una imagen la impresión sensible, predomina la función expresiva, como en el mito; donde se impone la tendencia conceptualizadora a articular las cosas mediante la abstracción, predomina la función enunciativa, como en la ciencia; y donde ambas tendencias se equilibran, se pone en primer plano la función representativa, como ocurre en la vida diaria, o, de otro modo diferente, en el arte.

3. Sobre lo que sigue cf. J. Habermas, «Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung», en Íd., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997, pp. 9-40 [*Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 11-38].

Estas afinidades electivas parecen sugerir la conveniencia de organizar las funciones simbólicas de la «expresión» sensible, la «representación» conspicua y el puro «significado proposicional» en una escala de descontextualización y objetivación progresivas. Y esta tendencia a la abstracción se pone de manifiesto también dentro de un mismo mundo simbólico. Incluso la forma de pensar mítica, cuando alcanza la etapa de las religiones monoteístas hostiles a las imágenes, se vuelve contra su propio principio de la compactación imaginativa. Por otra parte, la práctica del culto y el lenguaje devocional de esas mismas religiones superiores no logran nunca eliminar del todo su propia base mítica, ya que de otro modo se haría pedazos su forma simbólica peculiar y se perdería su cualidad sacral. Y como ninguna forma simbólica pierde su propio derecho en beneficio de formas simbólicas superiores, es un hecho que vivimos al mismo tiempo, y con el mismo grado de originariedad, en mundos simbólicos diversos. Existe también, sin embargo, entre los mundos simbólicos, e incluso en el interior de cada uno de ellos, un gradiente de complejidad en el cual se inserta la variación de distancia, libertad y reflexividad de los sujetos que conocen y actúan.

En este sentido, a la conformación simbólica como tal le es inherente un cierto contenido normativo. El hombre domeña los poderes naturales que se le echan encima por medio de símbolos, y esto le permite ganar distancia respecto de la presión directa de la naturaleza. Bien es verdad que paga este sometimiento al precio de su propia dependencia respecto de una naturaleza semantizada, que retorna con el poder hechizante de las imágenes míticas. El problema es que dentro de esta segunda naturaleza generada simbólicamente se perpetúa la ruptura con la primera naturaleza, justamente en la tendencia a construir y articular categorialmente *mundos* simbólicos por medio de conceptos.

En el curso del proceso de civilización, el hombre se va imbricando en una trama cada vez más compleja de mediaciones simbólicas, con lo cual se libera de las contingencias de una naturaleza con la que su contacto es ya cada vez más indirecto. Esta dinámica de crear «civilización» es al mismo tiempo un proceso de crear «civilidad»:

> Como rasgo fundamental de toda existencia humana se revela el hecho de que el hombre no se agota simplemente en el conjunto de sus diversas impresiones externas, sino que toma las riendas de ese conjunto desde el momento en que le imprime una cierta forma, procedente en definitiva de él mismo, del sujeto que piensa, siente y desea[4].

El animal simbólico se ve así implicado en procesos formativos, y a medida que progresa la mediación simbólica de sus rendimientos vitales se incorpora a los mismos la brújula que marca en dirección a un incremento de las libertades subjetivas, y a la larga también políticas. La brújula sólo marca la dirección, claro está. No garantiza que luego se elija correctamente el camino, ni que se lo prosiga.

Cassirer nunca ha renegado del áspero *pathos* humanístico de Kant y su moral racional. No ha escrito, desde luego, ninguna ética filosófica a su vez, pues veía en los procesos de simbolización mismos el sentido liberador y civilizador de un trato indirecto con el mundo. En la unidad de la configuración simbólica dentro de la multiplicidad de las formas de expresión simbólica, Cassirer construye una continuidad entre la expresión mediante imágenes y el concepto; de este modo le asegura a cada forma del espíritu su propia racionalidad. No escinde racionalidad y normatividad, y mucho menos reserva la racionalidad para la comunicación lingüística, para la actuación racional según medios y fines, y para el discurso científico, con el fin de dejar las fuentes de la validez normativa en manos de la narración mítica, la praxis ritual o el arte. Para él no hay contradicción entre la fuerza de convicción de las normas justificadas discursivamente y la fuerza vinculadora de los comportamientos rituales, sino que una y otra son complementarias.

Como muestra de este planteamiento puede servir una actuación del propio Cassirer. Me refiero a un discurso que pronunció el 11 de agosto de 1928, con motivo del décimo aniversario de la Cons-

4. E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Göteborg, 1939, p. 16.

titución, hablando como uno de los pocos defensores prominentes de la República de Weimar. Los argumentos que presentó entonces adquirieron un significado diferente del que habrían tenido en el marco de una simple actividad académica, por el hecho de que la «Fiesta de la Constitución» había sido organizada por la ciudad hanseática libre de Hamburgo. ¿Los convierte eso en mera expresión retórica de la autorrepresentación ceremonial de una institución pública? El marco institucional de la ciudadanía hamburguesa y la autoridad estatal del organizador podían ciertamente conferir a los argumentos del orador una mayor relevancia pública y un cierto peso político. ¿Pero convierte eso el contenido del discurso en mera ceremonia, o en expresión de una «idea directriz»? Si los argumentos tenían que tener algún efecto retórico, eso tendría que derivar de su propia elocuencia. En cualquier caso Cassirer intentó en aquella ocasión, con la sola fuerza de sus argumentos, ganarse para Weimar la voluntad de un público nacional-conservador y desde luego antioccidentalizante, convenciéndoles de que «la idea de una Constitución republicana está lejos de ser un cuerpo extraño en el conjunto de la historia espiritual alemana, y menos aún es en ella un advenedizo de fuera»[5].

Incluso en tiempos y circunstancias en los que ya las instituciones republicanas se hallan consolidadas, este tipo de ceremonias de autoconfirmación —recuérdense por ejemplo los festejos del bicentenario de la Constitución americana en 1976 en Filadelfia— siguen teniendo el sentido de recordar las buenas razones que en su momento movieron a una asamblea constituyente a constituir una comunidad política basada en la igualdad de derechos civiles para todos. Y también para los que han venido después, y que se sienten obligados a mantener vivo el proyecto de hacer realidad para todos unos derechos que antes sólo convenían a un selecto estrato, la atadura emocional, que siempre es necesaria, tiene que tener un núcleo racional para que no desaparezca. En estas ocasiones, tan significativas dentro de las modernas condiciones de vida, la pretensión de validez normativa de la institución está tan entrelazada con las argumentaciones discursivas, que es más correcto entender la ceremonia como una escenificación conspicua de argumentos que, a la inversa, entender la presentación de argumentos como medio para la autoescenificación de una institución pública.

5. E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, Friedrichsen, Hamburg, 1929, p. 31.

IV

Arnold Gehlen ve las cosas de otro modo. Para él ese carácter incondicional de la validez de las normas obligatorias, como aquello que decide qué debe ser, no contiene rastro alguno de razón, sino únicamente una promesa de estabilidad, la que emana de la fuerza simbólica de las instituciones y de las ideas que poseen tal fuerza. Éstas sólo están en condiciones de imponer obligaciones a sus destinatarios en la medida en que se sustraen a toda crítica, a toda reflexión y fundamentación públicas.

Esta concepción es fruto de una antropología que parte nuevamente de la «apertura al mundo» del hombre y que entiende la construcción de formas de vida culturales como compensación de la deficiente adaptación orgánica de una especie que, considerada desde el punto de vista biológico, no está fijada ni terminada. Gehlen hace suya la idea de G. H. Mead sobre el mecanismo de la adopción de roles y perspectivas, y también pone de relieve el carácter indirecto de la relación del hombre con el mundo. El hombre no se relaciona consigo mismo sino a través de su relación con algo diferente, objetivo.

Sin embargo, y a diferencia de Cassirer, Mead o Plessner, Gehlen no toma la mediación simbólica como una categoría tercera neutral, no mentalista, entre cuerpo y espíritu, ni tampoco como forma de semantización de impresiones sensoriales, ni como interacción simbólica o como expresión corporal. En el lugar en el que otros ponen la simbolización él sitúa la acción. El ser humano, morfológicamente inadaptado, sólo puede sobrevivir frente a los enormes riesgos de una naturaleza que le rodea y lo bombardea con demasiados estímulos difusos, procesando las contingencias, que para él son peligros, como desafíos para una acción inteligente cuyo éxito controla, y construyendo un mundo objetivo de cosas y eventos perceptibles y manipulables por referencia a la solución de los problemas de la acción.

La idea de liberar tensión por medio de la acción instrumental es lo que une la antropología de Gehlen con el pragmatismo de John Dewey. Sin embargo, y a diferencia de éste, Gehlen no cuenta sólo con los riesgos de una naturaleza externa llena de sorpresas, sino sobre todo con los riesgos de nuestra inestable naturaleza *interna*. Desde el momento en que el hombre deja de moverse bajo la guía de sus instintos se libera en él un potencial instintivo escasamente diferenciado, desplazable y crónicamente excesivo. La plasticidad de sus

instintos y la variabilidad de los movimientos que puede aprender a realizar son, sin duda, cualidades funcionales en favor de un comportamiento que se dedica a la experimentación con ayuda de la fantasía y de la curiosidad, así como para el aprendizaje.

Ahora bien, esas energías instintivas inespecíficas y apremiantes son una amenaza para la objetividad de la acción: este mecanismo de liberación de tensión necesita que lo liberen a su vez de su propio «exceso instintivo». La complejidad cada vez mayor, la creciente cosificación del trabajo, del uso de herramientas e instrumentos para la dominación racional de la naturaleza exige demorar la satisfacción de los instintos y disciplinarlos. Y esto es doblemente necesario para cualquier forma de cooperación social que se plantee a largo plazo, pues «cara a la apertura al mundo y a la liberación del hombre respecto del instinto nada garantiza que una actuación común llegue a producirse, y [...] que no se deshaga al día siguiente»[6].

Todas las sociedades que conocemos han resuelto este problema por medio de la estabilización normativa del comportamiento. Y la cuestión del origen de la normatividad obliga a ampliar el enfoque antropológico hasta una verdadera teoría de las instituciones. Se trata de instituciones que hacen posible una «acción sin objetivo, pero obligatoria». Si unas instituciones fuertes no consiguen llenar el hueco de la regulación de lo que las fijaciones instintivas del hombre no alcanzan a regular, el hombre cederá a sus impulsos erráticos y caerá en un «estado de autoconciencia crónica» y «autocomplacencia en la propia subjetividad».

Esta forma de dramatizar la cuestión cuenta con el padrinazgo de Vico. Pues «reflexión» significa aquí que la imaginación, desconectada de las experiencias de primera mano, se llena de fantasías de deseo y se cierra narcisistamente frente a las exigencias de un comportamiento que haga justicia a la realidad. Esta profunda tendencia a la «desnaturalización» sólo puede bloquearse por medio de acciones que obliguen normativamente.

Contra una subjetividad hipertrófica, incapaz ya de garantizar un comportamiento ético estable, tanto Gehlen como Hegel proponen instituciones fuertes. Sin embargo, el fenómeno para el que Hegel había introducido el concepto del espíritu objetivo («la autonomización que alcanzan las instituciones frente al individuo») Gehlen pretende explicarlo en «un nivel más realista»[7]. «Realista»

6. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Bonn, 1956, p. 178.
7. *Ibid.*, p. 9.

quiere decir aquí que no determinamos la racionalidad objetiva de las instituciones por referencia a la razón subjetiva del individuo.

Hegel seguía creyendo que cada persona singular tiene que poder tener, en el conjunto de la vida ética, las mismas posibilidades de desarrollar su libertad, individualidad y autonomía. Para él la razón existente consiste también en que el Estado haga posible el perfeccionamiento «de la singularidad personal [...] hasta la autonomía extrema». Para Gehlen en cambio la persona individual no es sino «una institución en un caso»[8]. Para Hegel nadie tiene por qué inclinarse ante una autoridad normativa si no está en condiciones de convencerse por sí mismo de los fundamentos de su legitimidad. Gehlen en cambio realiza un corte nítido entre la racionalidad objetiva de las instituciones por un lado y la irracionalidad subjetiva de las motivaciones por el otro. Cada individuo tiene que meterse «en carne y hueso» en su estatus y «dejarse consumir por las instituciones vigentes, [pues] fuera de ellas no hallará lugar alguno en el que entrar»[9].

Gehlen hace varios intentos de explicar la peculiar normatividad de esa «acción obligatoria sin objetivos». Desde el momento en que el que actúa lo hace controlando sus éxitos y fracasos a base de ensayos y errores, combinando y reconstruyendo, le sale al encuentro la autoridad externa de «nomologías objetivas». Quien introduce en su elaboración de los objetos sus propias motivaciones, quien se identifica con su tarea y desarrolla sus hábitos de trabajo de acuerdo con esa identificación, se deja dominar por «la voz y el voto de las cosas». Las coerciones cognitivas que se experimentan en el *coping*, esto es, en el trato y adaptación inteligentes con la realidad, no bastan, claro está, para explicar la fuerza vinculativa específica de las expectativas sociales de comportamiento. Lo que «debemos» hacer en el marco de las interacciones sociales posee una cualidad obligatoria diferente de la de la muda exigencia de la naturaleza, ante la cual «estamos obligados» a inclinarnos en la acción instrumental.

Por eso el siguiente paso consiste para Gehlen en recurrir a la autonomización funcional de hábitos de comportamiento frente a las motivaciones de las que proceden en origen. La fórmula imprecisa de la «separación de motivación y objetivo» se refiere a pautas de comportamiento que se estabilizan sobre la base de una racionalidad de medios y fines no intencional. Se transforman así en una «autorregulación que persigue sus propios fines».

8. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg, 1957, p. 118.
9. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, cit., p. 233.

En esta misma línea de desconexión entre organización y motivaciones de sus miembros, Luhmann ha desarrollado una teoría de los sistemas que desplaza a las personas de forma definitiva al entorno de los sistemas sociales y deja así sin objeto el problema de la génesis de la normatividad. Esta consecuencia pone de manifiesto que, cuando se intenta explicar el tipo de deber por medio del cual obligan las normas de la actuación haciendo referencia a la racionalidad funcional de las instituciones, se tropieza con dificultades no inferiores a las que surgen cuando se intenta explicar ese tipo de deber a partir de la racionalidad de la actuación de cada actor que se guía por el éxito o el fracaso de la acción.

A falta de un concepto diferente y más abarcante de la racionalidad, Gehlen no puede representarse la fuerza imperativa del deber, cuando éste funciona en analogía al instinto, más que como una vinculación irracional, pero que además se oculta a sí misma su propia irracionalidad. Con el fin de explicar este fenómeno, Gehlen se ve finalmente obligado a ampliar su enfoque antropológico echando mano de un segundo tipo de acción, lo que el llama «el comportamiento representativo» o ritual. Con ello, y poniéndolos en primer plano, introduce los símbolos y las prácticas de los que parece partir esa fuerza particular de vincular y de conjurar, como por ejemplo el caso de las imágenes de animales en las pinturas rupestres del Paleolítico inferior junto con las prácticas rituales que se corresponden con ellas. De un modo análogo al de Cassirer tres décadas antes, Gehlen explica la representación simbólica y la imitación ritual de escenas de la caza mayor como una respuesta destinada a estabilizar los afectos, frente a impulsos ambivalentes del sentimiento, desencadenados por impresiones y experiencias asociadas a peligro.

La imitación simbólica de las impresiones en la imagen y en la reproducción ritual de las experiencias por medio de los propios movimientos rítmicos confiere al objeto de culto la autoridad, al mismo tiempo fascinante y aterradora, de un «valor propio» que le sale al encuentro imperativamente al actor como procedente de fuera: «actuar guiándose por el 'ser así' de las cosas significa dejarles responder [...] Esta estabilización del mundo exterior constituye la primera gran acción de cultura de la humanidad»[10]. Con la acción ritual entramos «en el círculo del comportamiento regulado sin que se produzca una transformación de las cosas»[11]. En el rito es la fuer-

10. *Ibid.*, p. 65.
11. *Ibid.*, p. 91.

za simbólica de una alteridad tabuizada lo que regula nuestro comportamiento, y no en cambio la cosa a la que obligamos a darnos una respuesta instructiva cuando la afrontamos en el marco de un experimento.

Dado que toda estabilización normativa del comportamiento bebe en último término de la fuente de la imitación simbólica, también las grandes instituciones acaban cristalizando en torno a ideas directrices, que son el resultado a largo plazo de la progresiva sublimación de aquellas imágenes culturales de los comienzos. Estas ideas directrices no desempeñan ningún papel cognitivo, sino que allí donde encuentran una expresión representativa, lo que hacen es movilizar afectos y actitudes. Sólo se mantienen eficaces mientras, y en la medida en que, logran sustraerse a cualquier cuestionamiento discursivo, y, cuando las instituciones en las que están encarnadas se descomponen, caen con ellas[12].

A diferencia de Cassirer, que entendía que la tensión entre expresión y concepto es inherente al propio medio simbólico, Gehlen descarta toda posibilidad de que el núcleo ritual-representativo de las instituciones, que de algún modo se ha ido formando por sí mismo, llegue nunca a racionalizarse. Para Gehlen la «abrumadora superioridad de la representación frente al concepto» consiste en que la acción ritual garantiza la permanencia del «ser así» imperativo de ciertas cosas especiales, mientras que lo que se articula en conceptos son siempre, y sólo, opiniones efímeras, que podrían revisarse en cualquier momento.

¿Cuál es entonces el problema? Gehlen introdujo este nuevo tipo de la acción representativa con el fin de arrojar luz sobre el origen sacral de la autoridad de las normas que obligan a actuar de un modo u otro. Desde sus propias premisas se trata de una idea evidente. No obstante, esta génesis del deber ser no explica por qué la validez de cualquier norma tiene que mantenerse fijada a este origen. Desde el punto de vista de una crítica inmanente, el límite o la barrera no reside en la teoría de los instintos, esto es, en el supuesto de que las necesidades desconectadas de la acción constituyen algún tipo de lujo; el límite reside más bien en la base excesivamente estrecha de una teoría de la acción que desvía la mirada respecto de la racionalización cultural. Y es que ésta tiene lugar a través de la

12. A. Gehlen, «Mensch und Institutionen», en Íd., *Anthropologische und Sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek, Hamburg, 1986, pp. 69-77, en particular, p. 77.

acción comunicativa. Cuando en la comunicación se diluyen los contenidos normativos de los mitos y de los ritos, de las formas de expresión simbólica y de las prácticas simbólicas, esto representa sin duda una transformación de los fundamentos de la validez de la «acción obligatoria sin objetivo», pero no su disolución[13].

Las formas de representación simbólica y de expresión ritual aparecen también en las sociedades modernas, y no sólo en forma residual. El mencionado ejemplo del proyecto de un monumento conmemorativo «de advertencia» en Berlín pone de manifiesto que la memoria cultural de una nación no se reproduce únicamente en el medio discursivo de la enseñanza, la tradición literaria y la pedagogía de museos y lugares conmemorativos; está claro que necesita también de representaciones y ritualizaciones simbólicas. Por otra parte, las formas y las ideas que confieren a un proyecto de este tipo una forma inspirada se ven privadas, incluso antes de su realización, hasta del último resto de apariencia de naturalidad en virtud del baño de lejía en el que se convierte un discurso público inmisericorde sobre ellas. Ni la eticidad de Hegel ni la institución de Gehlen ofrecen para ello el concepto apropiado.

13. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vol. II, 1981, pp. 69-179 [*Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, vol. II, 1987].

IV

EUROPA EN TRANSICIÓN

El tema del futuro de la Unión Europea ha suscitado una renovada atención bajo la presión de la «crisis de la ampliación». La primera de estas dos conferencias la impartí en la Universidad de St. Gallen en febrero de 1999 (publicada en P. Ulrich y Th. Maak [eds.], *Die Wirtschaft in der Gesellschaft*, Haupt, Bern, 2000, pp. 151-172). El debate constitucional que puso en marcha Joschka Fischer, y que entretanto ha sido proseguido por Chirac, Prodi, Rau, Schröder y Jospin, me movió a tratar el mismo tema a invitación del Senado de la ciudad de Hamburgo y de la Zeit-Stiftung el 26 de junio de 2001 en dicha ciudad, y por cierto con una finalidad política directa. Tiene como base un texto (publicado en forma abreviada en el *Die Zeit* del 28 de junio) que presenté previamente en París, Roma, Madrid e Inglaterra.

6

EUROESCEPTICISMO, EUROPA DE LOS MERCADOS O EUROPA DE LOS CIUDADANOS (DEL MUNDO)

En la introducción a un volumen titulado *Globale Dynamik und lokale Lebenswelten* [Dinámica global y mundos de la vida locales] se afirma que «hoy día la cuestión dominante es la de si la fuerza explosiva, tanto ecológica como social y cultural, del capitalismo mundial puede ser sometida a control a nivel supranacional y global, más allá de los Estados nacionales»[1]. No se discute aquí la función innovadora y de dirección que corresponde a los mercados. Pero los mercados reaccionan a mensajes que están codificados en el lenguaje de los precios. Son sordos frente a los efectos externos que provocan en *otros* ámbitos. Y esto da pie a Richard Münch, un sociólogo liberal, para temer por el agotamiento de los recursos naturales no regenerables, por una enajenación cultural masiva y por erupciones sociales, en el caso de que no se logre tutelar políticamente aquellos mercados que escapan a los debilitados y sobreexigidos Estados nacionales. Detecta un «desbordamiento inflacionario» de la modernización económica, que acabará por poner en marcha la «espiral del descenso deflacionario» de un agresivo particularismo de grupo, incluso en las sociedades del bienestar del Norte.

Ciertamente, la exigencia de una «*re*conducción ecológica, social y cultural del capitalismo global» es una solicitud eufemista. Los SIACS, como se llama a los Estados de las sociedades capitalistas avanzadas, han acortado, más que ralentizado, la espoleta ecológica

1. R. Münch, *Globale Dynamik–lokale Lebenswelten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998.

durante la postguerra y han creado sistemas de seguridad social con ayuda de la burocracia del Estado de bienestar, que precisamente convierten en algo superfluo la autodeterminación de sus clientes. Pero, a lo largo del tercer cuarto de nuestro siglo, el Estado social ha equilibrado en Europa y en otras sociedades de la OCDE las consecuencias sociales no deseadas de un sistema económico altamente productivo. El capitalismo, por primera vez en la historia, no sólo no ha impedido sino que ha hecho posible la resolución de la promesa republicana de la inclusión jurídica de todos los ciudadanos. El Estado constitucional democrático garantiza ciertamente la igualdad de trato en el sentido de que todos deben tener las mismas oportunidades de hacer uso de sus derechos. John Rawls, el teórico del liberalismo político hoy más influyente, habla en este contexto del *fair value* de la distribución igual de los derechos. Pero, ante la cifra de los sin techo, que no deja de aumentar ante nuestros ojos, le vienen a uno a las mientes las palabras de Anatole France: no basta el derecho de todos a dormir «debajo del puente».

Si entendemos el texto de nuestras constituciones en este sentido material de la realización de una sociedad socialmente justa, la idea de la auto*legislación*, es decir, la idea de que los destinatarios de las leyes deben entenderse al mismo tiempo como sus autores, pone a la luz la *dimensión política* de una sociedad que *actúa* sobre sí misma. En la Europa de la postguerra, y en la construcción del Estado social, los políticos de las más distintas orientaciones se han dejado guiar por esta comprensión dinámica del proceso democrático. El éxito de este proyecto fue de nuevo una confirmación del concepto de auto-influjo —de una sociedad que opera sobre sí misma con medios políticos—. Y hoy somos conscientes de que esta idea se ha realizado hasta ahora sólo en el marco del Estado nacional. Pero si en este contexto modificado de la economía y de la sociedad mundiales el Estado nacional choca con los límites de su propia capacidad de rendimiento, lo que ocurre es que con esta forma de organización están presentes dos cosas: la domesticación política de un capitalismo globalmente desencadenado, así como el único ejemplo existente de una democracia superficial que funciona a medias. ¿Puede ampliarse esta forma de influjo democrático de la sociedad sobre sí misma más allá de las fronteras nacionales?

Quiero analizar esta cuestión a lo largo de tres pasos sucesivos. En primer término hay que aclarar si es cierto que el Estado nacional y la democracia están estrechamente vinculados, y por qué esta peculiar

simbiosis se ve sometida a presión (I). A la luz del diagnóstico que se obtenga, tiene interés exponer brevemente cuatro respuestas políticas a los desafíos de la constelación postnacional, que perfilan también las coordenadas en las que se mueve hoy la discusión sobre la «tercera vía» (II). Este debate pone de manifiesto, finalmente, la encrucijada a partir de la cual hay que tomar una posición de ofensiva sobre el futuro de la Unión Europea. Si los privilegiados ciudadanos de nuestra región en su conjunto quisieran tomar en cuenta también la perspectiva de otros países y continentes, entonces tienen que impulsar una profundización de la estructura federal de la Unión Europea con la intención, propia de un ciudadano del mundo, de crear los presupuestos necesarios para una política interna mundial (III).

I. DESAFÍOS PARA EL ESTADO NACIONAL Y LA DEMOCRACIA

1. La tendencia del desarrollo que hoy atrae la atención bajo el término de «globalización» supone la transformación de una constelación histórica que se caracterizaba por el hecho de que el Estado, la sociedad y la economía se expandían, en cierto modo de una forma coextensiva, dentro de las mismas fronteras nacionales. El sistema económico *internacional*, en el que los Estados fijan los límites entre la economía interior y las relaciones de comercio exterior, se transforma al hilo de la globalización de los mercados en una economía *transnacional*. Pero las controversias en torno al incremento de volumen y a la mayor densidad del comercio internacional, sobre todo en lo que se refiere a bienes industriales y servicios, así como la discusión sobre el significado del aumento explosivo de las inversiones analizan la magnitud de estos flujos dentro del mismo medio, y sin embargo no conceden la misma atención al relevante desplazamiento que se ha producido entre los medios del mercado y del poder político. Relevante es, en primera línea, la aceleración de los movimientos mundiales del capital y la cotización imperativa de las posiciones nacionales en los mercados financieros entrelazados globalmente. Estos hechos explican por qué no son los actores estatales los que configuran hoy ya la trama que ha prestado al intercambio económico mundial la estructura de relaciones interestatales e internacionales[2]. El hecho hoy es que son los Estados nacionales los que

2. R. Cox, «Economic Globalization and the Limits to liberal Democracy», en A. McGrew (ed.), *The Transformation of Democracy?*, Polity Press/The Open University, Cambridge, 1997, pp. 49-72.

se encuentran imbricados en los mercados, antes que la economía dentro de los límites estatales.

Naturalmente esta tendencia a la superación de límites no caracteriza sólo a la economía. El estudio, recientemente publicado, de David Held y sus colaboradores *Transformaciones globales*[3], contiene también, junto a capítulos dedicados al comercio mundial, los mercados financieros y las corporaciones multinacionales (con cadenas de producción mundial), apartados sobre temas de política interior mundial, de garantías de la paz y del poder organizado, sobre las crecientes corrientes de emigración, sobre nuevos medios y redes de comunicación, sobre formas híbridas de culturas —sobre conflictos de identidad al hilo de la difusión, superposición e interpenetración de formas culturales de vida.

Esta «des-limitación», cada vez más amplia, de la economía, la sociedad y la cultura afecta a los presupuestos existenciales de un sistema de Estados que está configurado sobre una base territorial y que es el que pone aún hoy en la escena política a los actores colectivos más importantes. Las limitaciones del campo de acción de los gobiernos nacionales ponen en peligro al mismo tiempo el Estado social y, con ello, el único proyecto que ha tenido éxito hasta ahora de equilibrar las consecuencias socialmente no deseadas del capitalismo. Y, sin embargo, la institucionalización de un influjo democrático de la sociedad sobre sí misma con esta finalidad sólo se ha producido dentro del marco del Estado nacional.

¿Cómo se explica esta afinidad electiva entre democracia y Estado nacional?

2. Para que una asociación de ciudadanos pueda regular democráticamente su vida en común e influir con medios políticos sobre sus condiciones de vida, tienen que cumplirse los siguientes cuatro presupuestos:

— Tiene que haber un aparato políticamente capaz de actuar, con cuya ayuda las decisiones colectivamente vinculantes puedan ser impuestas.

— Tiene que haber un «sujeto» de la autodeterminación y la autoinfluencia claramente identificado, al que se le puedan atribuir las decisiones colectivamente vinculantes.

3. D. Held, A. McGrew, D. Goldblatt y J. Perraton, *Global Transformations*, Cambridge, 1999; cf. también J. Held y A. McGrew (eds.), *The Global Transformation Reader*, Polity Press, Cambridge, 2000.

— Tiene que haber una ciudadanía que pueda ser movilizada en favor de una participación en la formación política de la opinión y la voluntad que se oriente hacia el bien común.

— Y, finalmente, tiene que haber un entorno económico y social en el que una administración democráticamente programada pueda hacer efectivos rendimientos de dirección y organización que sean efectivos para la legitimación.

La exigencia instrumental de la capacidad política de acción se cumple mediante el *Estado-administración* que se ha establecido a partir del siglo XVII sobre la base de una separación funcional entre poder público y sociedad civil, primero como Estado dirigente y luego como Estado de derecho. El requisito de la identidad de una fijación del sujeto colectivo de esa posible autodeterminación y autoinfluencia se cumple a través del *Estado territorial soberano* del Derecho internacional clásico, que establece la población y el dominio en relación con las fronteras del territorio controlado militarmente. El requisito de la participación de los miembros activos se cumple por el *Estado nacional*, que a partir de la entrada en el siglo XIX establece una forma abstracta de solidaridad entre extraños a través del simbolismo cultural del pueblo y del estatus republicano del ciudadano. El requisito de la posibilidad política de configurar las condiciones sociales de vida se cumple finalmente en la segunda mitad del siglo XX con un *Estado social* que, bajo las condiciones de un rápido crecimiento económico, ha garantizado el valor de unos derechos iguales para los ciudadanos en forma aproximativa y que se ajusta a lo debido.

La democracia se adecua a esta forma moderna de un Estado territorial, nacional y social, dotado de una administración efectiva, porque una comunidad tiene que estar suficientemente integrada desde un punto de vista político-cultural y ha de ser suficientemente autónoma desde el punto de vista espacial, social, económico y militar, esto es, independiente de influencias externas, si es que los ciudadanos unidos quieren estar en disposición de gobernarse en las conocidas formas del Estado constitucional democrático y de configurar políticamente su sociedad. En la democracia del Estado nacional ambas cosas estaban más o menos aseguradas mediante la congruencia del Estado, la sociedad y la economía.

Pero la constelación postnacional descarta esta vinculación constructiva de la política y el sistema jurídico con los ciclos económicos y las tradiciones nacionales dentro de los límites del Estado territo-

rial. Las tendencias que se describen bajo el término de «globalización» amenazan, mediante la inmigración y la segmentación cultural —y no sólo en el interior—, una unidad relativamente homogénea de la población y, por lo tanto, ponen en peligro esa base prepolítica de la integración de los ciudadanos. Más decisiva es la circunstancia de que un Estado, que está cada vez más *imbricado* en las interdependencias de la economía y la sociedad mundiales, pierde tanto autonomía y capacidad de acción como sustancia democrática[4].

3. En lo que sigue no voy a entrar en la cuestión de las restricciones fácticas de la soberanía de los Estados[5], que sin embargo se mantiene formalmente, sino que me limitaré a considerar tres aspectos que afectan a la pérdida de poder del Estado nacional: la pérdida de la capacidad de control del Estado, los crecientes déficits de legitimación en los procesos de decisión, y la progresiva incapacidad para lograr resultados en temas de organización y dirección que redunden de modo eficaz en la legitimación.

a) La pérdida de autonomía significa, entre otras cosas, que el Estado individual ya no puede proteger por sí mismo y de forma suficiente a sus ciudadanos contra los efectos externos de decisiones que toman *otros* actores, o bien contra los efectos en cadena de aquellos procesos que tienen su origen fuera de sus fronteras. Se trata aquí, por un lado, de una «superación espontánea de las fronteras», como ocurre por ejemplo en las sobrecargas del medio ambiente, la delincuencia organizada, los riesgos para la seguridad derivados de la técnica, el comercio de armas, las epidemias, etc. Y, por el otro, de las consecuencias, sin duda calculadas pero sobreañadidas, de las políticas de otros Estados en cuya formación y legitimación no participan los afectados.

b) En relación con las exigencias democráticas de legitimación surgen sin cesar déficits cuando el círculo de los participantes en las decisiones democráticas no coincide con el de los afectados por estas decisiones. De forma menos clara, pero con efectos tanto más duraderos, la legitimación democrática se ve también afectada cuando mediante acuerdos intergubernamentales se llega a cubrir la necesidad de coordinación que aumenta con la creciente interdependencia. La imbricación institucional del Estado nacional en una red de acuerdos y organizaciones transnacionales crea ciertamente en el campo de la política propia equivalentes para las competencias que se pierden a nivel nacional[6]. Pero cuanto más numerosas y más densas son las materias que se regulan en los Tratados entre Estados, tantas más decisiones políticas se sustraen a una formación democrática de la opinión y la voluntad, que sigue anclada en la arena nacional. En la Unión Europea el proceso continuo de decisión de los expertos de Bruselas es un ejemplo de ese déficit, que surge mediante el desplazamiento de la decisión de los gremios nacionales a las comisiones interestatales formadas mediante representación de los gobiernos[7].

c) En el centro de esta discusión se encuentra, sin embargo, la limitación de aquella capacidad de intervención que el Estado nacional ha utilizado hasta ahora para llevar a cabo una política social de gran relevancia para la legitimación. Con la divergente deriva del campo de acción de los actores del Estado nacional delimitado territorialmente, por un lado, y con unos mercados sin límites precisos y unos movimientos acelerados de capital, por el otro, desaparece lo que W. Streeck ha llamado la «plenitud funcional de la economía nacional»:

> La plenitud funcional no debe confundirse con la autarquía [...] Aquélla no exige un abanico de productos «completo», sino simple-

4. L. Brock, «Die Grenzen der Demokratie: Selbstbestimmung im Kontext des globalen Strukturwandels», en B. Kohler-Koch (ed.), *Regieren in entgrenzten Räumen*: PVS, cuaderno 29 (1998), pp. 271-292.

5. D. Held, *Democracy and The Global Order*, Polity Press, Cambridge, 1995, pp. 99 ss.

6. M. Zürn, «Gesellschaftliche Denationalisierung und Regieren in der OECD-Welt», en B. Kohler-Koch (ed.), *op. cit.*, pp. 91-120.

7. W. Scharpf opina que los resultados de las negociaciones intergubernamentales basadas en que cada participante tenga capacidad de veto poseen «una base de legitimación propia en la norma de que todos los participantes tengan que mostrar su acuerdo y en que nadie vaya a hacerlo si la decisión le sitúa en una posición *per saldo* peor de la que tendría si la negociación fracasa» (W. Scharpf, «Demokratie in der transnationalen Politik», en U. Beck [ed.], *Politik der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998, p. 237). Este argumento no puede justificar, sin embargo, ni el carácter derivado ni el carácter reducido de semejante legitimación, esto es, ni el hecho de que los acuerdos supranacionales no estén tan expuestos a la presión de legitimación que se da en los escenarios nacionales como lo están las decisiones intraestatales, ni la circunstancia de que la formación de la voluntad institucionalizada dentro del Estado nacional se deja guiar también por normas y valores que gozan de reconocimiento intersubjetivo, de modo que no se agota en la pura y simple formación de compromisos, esto es, en una compensación de intereses basada en elecciones racionales. Y tampoco la política deliberativa de los ciudadanos y sus representantes se agota, evidentemente, en el conocimiento técnico de los expertos. Cf. la justificación de la «comitología europea» por Chr. Joerges y J. Neyer, «Von intergouvernementalem Verhandeln zur deliberativen Politik», en B. Kohler-Koch (ed.), *op. cit.*, pp. 207-234.

mente que estén dados en el ámbito nacional y con un grado suficiente de seguridad aquellos factores —sobre todo de capital y organización— a los que está referida la oferta de trabajo creada por una sociedad para ser capaz de producir[8].

Un capital que está desvinculado de la obligación de mantenerse presente en el ámbito nacional por la búsqueda de posibilidades de inversión o, por decirlo así, de ganancia especulativa, y que vagabundea libremente, puede amenazar con su opción de marcharse tan pronto como un gobierno con pretensiones de hacer respetar el ámbito de su propia demanda, su nivel social o su política de empleo le haga demasiado pesada su posición nacional —cara a la competencia internacional en torno a las condiciones más favorables para su revalorización.

Bajo las condiciones de una competencia por posiciones globales, los costes y gravámenes adicionales de los salarios son un estímulo para la racionalización. Los despidos masivos rubrican el creciente potencial de amenaza de las empresas que tienen capacidad para trasladarse, frente a la debilitada posición de los sindicatos, que operan vinculados a una posición local. Simultáneamente, los gobiernos nacionales pierden la capacidad de agotar los recursos fiscales de la economía nacional, de estimular el crecimiento y con ello de asegurar las bases esenciales de su legitimación. Las políticas de dirección de la demanda tienen efectos externos, que se reflejan de forma contra-productiva en los ciclos de la economía nacional (como ocurrió a comienzos de los años ochenta bajo el primer gobierno de Mitterand), porque entre tanto las bolsas internacionales han hecho suya la valoración de las políticas económicas nacionales. En muchos países europeos se pone de manifiesto la represión de la política por el mercado, en un círculo diabólico de creciente desempleo, de sobrecarga de los sistemas de seguridad social y de caída de los subsidios. El Estado se encuentra ante el dilema de que la creciente imposición sobre la propiedad mobiliaria y las medidas de estimulación del crecimiento son tanto más necesarias para el agotado erario público, cuanto menos posibles son ya dentro de las fronteras nacionales.

8. W. Streeck (ed.), *Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998, introducción, pp. 19 s.

II. COORDENADAS DE LA DISCUSIÓN

Cara a estos desafíos se ofrecen dos propuestas de tipo general y dos más diferenciadas. La polarización entre las dos posiciones que reaccionan en un sentido general, esto es, que están en su conjunto a favor (*a*) o en contra (*b*) de la globalización y de la desterritorialización, motiva la búsqueda de una «tercera vía» que se presenta a su vez en una variante de tipo más bien defensivo (*c*) u ofensivo (*d*).

a) La toma de partido a favor de la globalización se apoya en una ortodoxia neoliberal que ha iniciado en los últimos decenios el cambio hacia políticas económicas orientadas por la oferta. Y hasta ahora no ha surgido una *epistemic community* más influyente que la Escuela de Chicago. Ésta defiende que el Estado debe someterse al imperativo de una integración mundial de la sociedad y recomienda un *entrepreneurial state*, que se despide del proyecto de abandonar la consideración de mercancía de la fuerza de trabajo y, en general, de la protección estatal de los recursos del mundo de la vida. El Estado, *aherrojado* en el sistema económico transnacional, abandona a sus ciudadanos a las libertades negativas aseguradas de una competencia mundial y se limita en lo esencial a preparar infraestructuras que hagan atractiva la propia posición desde el punto de vista de la rentabilidad y a promover actividades empresariales. No me es posible entrar aquí en los supuestos del modelo neoliberal y en la disputa en torno a honorables dogmas sobre la relación entre la justicia social y la eficiencia del mercado[9]; no obstante, bajo las premisas de esta teoría, se imponen dos consideraciones.

Supongamos que una economía mundial plenamente liberalizada y con una movilidad ilimitada de todos los factores de producción (incluida la fuerza de trabajo) llegara a funcionar correctamente en lo que se refiere a un equilibrio global de las distintas posiciones y al objetivo de una división simétrica del trabajo. Incluso bajo estas premisas, habría que asumir una etapa de transición en la esfera nacional y en la mundial que llevaría consigo no sólo un drástico aumento de las desigualdades sociales y de la fragmentación de la sociedad, sino también una corrupción de las pautas morales y de las infraestructuras culturales. Desde un punto de vista temporal se plantea aquí la pregunta de cuánto tiempo tendría que pasar hasta

9. J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998, pp. 140 ss. [*La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000].

que se atravesara ese «valle de lágrimas» y cuántas víctimas se exigirían hasta entonces: ¿cuántos destinos marginalizados tendrían que quedar en la cuneta, cuántos logros irrepetibles de la civilización caerían bajo esta «destrucción creadora»?

Y en relación con el futuro de la democracia se plantea también una pregunta igualmente inquietante. Pues los procedimientos y acuerdos democráticos, que ofrecen a los ciudadanos unidos la posibilidad de llegar a una autodeterminación colectiva y de ejercer una influencia política sobre sus condiciones sociales de vida, tienen que rodar en vacío en la medida en que el Estado nacional pierde funciones y campo de juego, sin que surja en el plano supranacional nada equivalente para ello. W. Streeck habla en este contexto de la «decreciente capacidad adquisitiva de los votos» y ve «el peligro de que los líderes de la dirección democrática se abandonen a la tentación de suscitar expectativas ilusas sobre el poder, y al mismo tiempo encuentren salidas para que no se puedan pedir responsabilidades por el no cumplimiento de ellas»[10].

b) Como reacción a este socavamiento del Estado nacional y de la democracia se forma, por otra parte, una coalición de aquellos que advierten contra el descenso social de quienes, de hecho o potencialmente, pierden con el cambio estructural, así como contra una debilitación del Estado democrático y de sus ciudadanos. Ahora bien, el deseo enérgico de cerrar las esclusas puede llevar al «partido de la territorialidad» (Charles Maier) en definitiva a iniciar una campaña contra los fundamentos igualitarios y universalistas de la democracia misma. La pasión proteccionista lleva agua al molino del rechazo etnocéntrico, del rechazo xenófobo de lo otro y del rechazo de la complejidad de las condiciones de la vida. Esta actitud apasionada se dirige contra todo lo que sobrepasa las fronteras —contra las armas y los vendedores de drogas o mafiosos, que hacen peligrar la seguridad interior, contra el desbordamiento de la información y las películas americanas, que amenazan la cultura propia, o contra el capital exterior, los trabajadores emigrantes y los refugiados, que ponen en peligro el nivel de vida.

Incluso si tomamos en consideración ese núcleo de razón que asiste a estas reacciones de rechazo es fácil ver por qué el Estado nacional no puede recobrar su vieja fuerza mediante una política de unificación. La liberalización de la economía mundial, que entra en juego después de la segunda guerra mundial y que asumió temporalmente la forma de un *embedded liberalism* sobre la base de un sistema de cambios fijos, se ha acelerado fuertemente desde el final del sistema de Bretton Woods. Y éste no ha sido un desarrollo forzado. Las coerciones sistémicas que entretanto derivan de los imperativos de un régimen de libre comercio firmemente anclado en la Organización Mundial del Comercio son el resultado de un voluntarismo político. Y, aunque son los Estados Unidos los que han forzado las rondas del GATT, no se trata de decisiones impuestas unilateralmente sino de decisiones negociadas y acumuladas al paso de lo que el camino ha hecho necesario, y que han interconectado también los actos de omisión de muchos gobiernos singulares. Como los mercados globalizados han surgido por la vía de este tipo de integración negativa de muchos actores independientes, no se advierten perspectivas de éxito para una empresa restauradora que consista en rechazar *de forma unilateral* los resultados de una decisión *concertada*, ya integrados en el sistema, sin tener que contar con sanciones.

10. W. Streeck, *op. cit.*, p. 38.

La situación de empate entre los partidos en la discusión sobre los pros y los contras de la globalización y de la territorialidad ha generado la motivación para empezar a buscar una «tercera vía». Pero esta vía se bifurca. La variante defensiva *c*) parte de la idea de que un capitalismo ya sin fronteras no puede ser domesticado, pero que es posible *amortiguarlo* en el plano nacional. La variante ofensiva *d*), en cambio, apuesta por la capacidad configuradora de una política capaz de *dar alcance* en el plano supranacional a unos mercados que ya se han escapado.

c) De acuerdo con la variante defensiva, ya no es posible dar marcha atrás a la subordinación de la política a los imperativos de una sociedad mundial integrada en términos de mercado. Ahora bien, el Estado nacional no debería limitarse a desempeñar un papel reactivo por referencia a las condiciones de optimización del capital de inversión, sino que tendría también que desempeñar un papel activo en todos los intentos de cualificar y hacer competitivos a los ciudadanos de esa sociedad. La nueva política social no es de raíz menos universalista que la antigua. Pero su papel primordial no consiste en otorgar protección frente a los riesgos estándar de la vida laboral, sino que tiene que dotar a las personas de las cualidades empresariales capaces de convertirlas en «portadores de rendimiento» y capaces de cuidarse por sí mismas. La famosa máxima «ayuda para la autoayuda» adquiere así el sentido economicista de un aprendizaje y entrenamiento de habilidades, capaz de poner a todos en condiciones de asumir responsabilidades personales y de-

sarrollar iniciativas que les permitan afirmarse de modo competente en el mercado y no tener que recurrir a la ayuda social del Estado como «fracasados»:

> Social democrats have to shift the relationship between *risk* and *security* involved in the welfare state, to develop a society of «responsible risk takers» in the spheres of governement, business enterprise and labor markets [...] Equality must contribute to diversity, not stand in its way[11].

Lo que irrita a los «viejos» socialistas en esta perspectiva del «nuevo centro» o *New Labour* no es sólo el que se trate de rebañar normas a la desesperada, sino también el dudoso supuesto empírico de que el trabajo retribuido es y sigue siendo la «magnitud clave de la integración social», aunque no sea bajo la forma de la relación laboral normal[12]. La tendencia secular de un progreso técnico que incrementa la productividad y ahorra trabajo, junto con una demanda creciente en el mercado de trabajo, sobre todo por parte de las mujeres, hace que no parezca totalmente aberrante la hipótesis contraria del «final de la sociedad del pleno empleo» (Vobruba). Ahora bien, si se renuncia al objetivo político del pleno empleo, una de dos: o se introducen los estándares públicos de la justicia distributiva o se buscan alternativas que representarán inevitablemente una carga considerable para la posición nacional. Proyectos como el de la redistribución de un volumen de trabajo retribuido decreciente, el de la participación de amplios estratos en la propiedad del capital, o el de desacoplar un salario básico, que está por encima del nivel de la ayuda social, respecto de los ingresos retribuidos, apenas podrían hacerse realidad sin costes en las condiciones actuales de la economía mundial.

Considerado desde un punto de vista normativo, los protagonistas de esta «tercera vía» se han convertido a la línea de un liberalismo que sólo contempla la igualdad social desde el lado del *input*

11. T. Giddens, *The Third Way*, Polity Press, Cambridge, 1998, p. 100. [Los socialdemócratas tienen que invertir la relación entre *riesgo* y *seguridad* implicada en el Estado de bienestar con vistas a desarrollar una sociedad de «personas que asumen riesgos responsablemente» en las esferas del gobierno, los negocios y los mercados laborales (...) La igualdad tiene que contribuir a la diversidad, no ser un impedimento para ella.] Cf. también J. Cohen y J. Rogers, «Can Egalitarianism survive Internationalization?», en W. Streeck, pp. 175-194.

12. Zukunftskommission der Friedrich Ebert Stiftung (ed.), *Wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, sozialer Zusammenhalt und ökologische Nachhaltigkeit*, Bonn, 1998, pp. 225 ss.

y la reduce a la igualdad de oportunidades. Pero al margen de este préstamo *moral*, la diferencia entre M. Thatcher y T. Blair se desdibuja hoy día en su presentación pública por el hecho de que la izquierda más nueva adapta sus concepciones *éticas* a las del neoliberalismo[13]. Me refiero a su disposición a entrar en el *ethos* de una «forma de vida orientada hacia el mercado mundial»[14], que espera de todos los ciudadanos que sean capaces de formarse para poder ser «empresarios de su propio capital humano»[15].

d) Quien no quiera pasar por alto esta sombra tendrá que tomar en consideración una variante distinta, ofensiva, de la tercera vía. Ésta es una perspectiva que se guía por la prioridad de la política respecto de la lógica del mercado: «En una sociedad moderna determinar hasta qué punto la lógica sistemática del mercado ha de ser 'liberada de toda atadura', dónde y en qué marco ha de 'gobernar' el mercado, es algo que en última instancia corresponde a la política deliberativa»[16]. Esto suena a voluntarista, y lo cierto es que, de entrada, no es mucho más que un postulado normativo que, de acuerdo con todo lo que llevamos reflexionado hasta ahora, no puede cumplirse en el interior del marco nacional.

Buscando una salida al dilema del desarme de la democracia del Estado social y el rearme del Estado nacional, esta exigencia sirve no obstante para orientar la atención hacia unidades políticas más grandes y hacia regímenes transnacionales, capaces de compensar las pérdidas de función del Estado nacional sin necesidad de que se rompa la cadena de la legitimación democrática. El primer ejemplo de una democracia que va más allá del Estado nacional nos lo ofrece evidentemente la Unión Europea. Pero bien es verdad que la creación de unidades políticas más grandes no cambia en nada la modalidad de competencia interna, esto es, la prioridad de la integración a través del mercado como tal. La política sólo «dará alcance» a los mercados globalizados cuando se logre, en una perspectiva más amplia, producir una infraestructura capaz de soportar una política

13. Respecto de esta terminología, cf. J. Habermas, «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der Vernunft», en Íd., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990, pp. 100 ss. [*Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 109-126].

14. Th. Maak e Y. Lunau (eds.), *Weltwirtschaftsethik*, Paul Haupt, Bern, 1998, p. 24.

15. U. Thielemann, «Globale Konkurrenz, Sozialstandards und der Zwang zum Unternehmertum», en Th. Maak e Y. Lunau (eds.), *op. cit.*, p. 231.

16. P. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, Paul Haupt, Bern, 1997, p. 334.

mundial interna que no esté desconectada de los procesos democráticos de legitimación[17].

Naturalmente, esta manera de hablar de una política que «gane terreno» y «dé alcance» a los mercados no debería suscitar la imagen de una competencia por el poder entre actores políticos y económicos. Y es que las consecuencias problemáticas que van unidas a una política que asimile la sociedad en su conjunto a las estructuras de mercado se explican por el hecho de que el poder político no se puede sustituir íntegramente por el dinero. La intervención de un poder legítimo se mide por criterios de éxito diferentes de los económicos. Pues, por ejemplo, los mercados no pueden democratizarse del mismo modo que los sistemas políticos.

Más adecuada sería la idea de una competencia entre los medios de articulación de lo social. La política que produce mercados es una política que se refiere también a sí misma, pues cada paso que se da en dirección a una desregulación de los mercados representa al mismo tiempo una despotenciación o autolimitación del poder político como medio para imponer decisiones que vinculen colectivamente. Una política compensadora es la que invierte este proceso; es política reflexiva bajo un signo inverso. Y como la creación democrática de poder político está referida a procesos comunicativos, que son los que en realidad autorizan la utilización de poder, también la comunicación política tiene que orientarse hacia el objetivo de una expansión autorreferida de la política, y tiene que hacerlo a costa de otro mecanismo de regulación diferente que hay que reprimir.

III. EUROPA Y EL MUNDO

1. Si se contempla desde esta perspectiva el desarrollo que ha experimentado la Unión Europea hasta ahora, se llega a un resultado paradójico: que se creen instituciones políticas nuevas —las autoridades de Bruselas, el Tribunal de Justicia y el Banco Central europeos— no significa en modo alguno que se fortalezca la política. La unión monetaria es la última etapa de un camino que, a despecho de los programas iniciales de Schumann, De Gasperi y Adenauer, pue-

17. E. Richter, «Demokratie und Globalisierung», en A. Klein y R. Schmalz-Bruns, *Politische Beteiligung und Bürgerengagement in Deutschland*, Nomos, Baden-Baden, 1997, pp. 173-202.

de describirse retrospectivamente lisa y llanamente como de «creación intergubernamental de mercados»[18]. En la actualidad la Unión Europea aparece en una perspectiva horizontal como un gran espacio intercontinental densamente interconectado por la vía del mercado, pero desde la perspectiva vertical se presenta con una regulación política comparativamente débil, que se ejerce por autoridades legitimadas sólo de un modo mediato. Desde el momento en que, al trasladar su soberanía monetaria al Banco Central, los Estados miembro han perdido la capacidad de gobernar las paridades, es de suponer que van a plantearse problemas de una magnitud inédita a medida que se produzca la esperable agudización de la competencia en el interior de la zona de la moneda unificada.

Las economías que hasta ahora se habían constituido en el ámbito nacional se encuentran en este momento en niveles de desarrollo diversos, y están acuñadas por estilos económicos también diversos. Hasta que se alcance el momento histórico en el que haya surgido una economía integrada a partir de esta situación tan heterogénea, la interacción entre los diversos espacios económicos, que de un modo u otro siguen insertos en sistemas políticos diversos, producirá inevitablemente fricciones.

Esto afecta de partida sobre todo a las economías más débiles, que tendrán que compensar su desventaja en la competencia mediante reducciones salariales, y esto, a su vez, hará que las economías más fuertes teman el *dumping* salarial. Se dibuja así un escenario desfavorable para los sistemas de seguridad social, que siguen dependiendo del ámbito nacional, que exhiben por lo tanto grandes diversidades estructurales y están demostrando ya ahora un considerable potencial conflictivo. Mientras los unos temen que se les despoje de sus ventajas en materia de costes, los otros temen una igualación a la baja. Y Europa se ve enfrentada a la alternativa bien de dar cauce a través del mercado a la presión generada por este problema y, en definitiva, a una competencia entre regímenes y zonas sociopolíticas, o bien a la de procesar esa presión en vía política, intentando lograr paso a paso una cierta «armonización» y una adaptación gradual en las cuestiones más importantes de la política social, laboral y fiscal. Esencialmente lo que importa es si se trata de defender el statu quo institucional mediante una compensación interestatal de los intereses nacionales, incluso al precio de un *run to*

18. W. Streeck, «Vom Binnenmarkt zum Bundesstaat?», en St. Leibfried y P. Pierson (eds.), *Standort Europa*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998, pp. 369-421.

the bottom, o bien si la Unión Europea tiene que seguir desarrollándose hasta convertirse en una auténtica federación, más allá de su actual condición de unión de Estados. Sólo así podría ganar la cantidad de fuerza política necesaria para tomar decisiones *correctoras del mercado* e imponer regulaciones con efectos *redistributivos*.

Dadas las coordenadas en las que se mueve actualmente la discusión en torno a la globalización, ni los neoliberales ni los nacionalistas tienen mayores dificultades a la hora de elegir entre estas alternativas. Mientras unos *euroescépticos* desesperados afrontan la recién inaugurada unión monetaria apostándolo todo al proteccionismo y a la exclusión, los *europeos de mercado* han quedado satisfechos con la unión monetaria, que para ellos representa la culminación del mercado interior. A diferencia de unos y otros, los *eurofederalistas* querrían transformar los tratados internacionales en una Constitución política que permitiera otorgar una base de legitimación propia a las decisiones de la Comisión, del Consejo de Ministros y del Tribunal Europeo de Justicia.

Distinta de todas éstas es, a su vez, la posición de los *cosmopolitas*. Éstos contemplan un Estado federal de Europa como punto de partida para el desarrollo de una red transnacional de regímenes que, hasta cierto punto, podrían ser capaces de hacer política interior mundial incluso sin un gobierno mundial.

De todos modos la oposición básica entre eurofederalistas y europeos de mercado se complica por el hecho de que estos últimos están entrando en una coalición implícita con los anteriores euroescépticos, que ahora, sobre la base de la unión monetaria ya realizada, buscan una tercera vía. Se diría que Blair y Schröder ya no están tan lejos de Tietmeyer.

A los europeos de mercado les gustaría conservar el statu quo europeo en lo que tiene de consagrar la subordinación de esos actores desperdigados que son los Estados nacionales bajo la integración del mercado. Ésta es la razón por la que el portavoz del Deutsche Bank puede considerar la discusión sobre si queremos una unión de Estados, unos Estados Unidos de Europa o un Estado federal como una cuestión meramente «académica»: «En el marco de la integración de los espacios económicos acaba por diluirse la vieja diferencia entre actividad ciudadana y económica. Esta última es incluso el objetivo central que se persigue con los procesos de integración»[19].

19. R. E. Breuer, «Offene Bürgergesellschaft in der globalisierten Weltwirtschaft», en el *FAZ* del 4 de enero de 1999, p. 9.

Desde este punto de vista la competencia europea entre instituciones nacionales tales como los institutos de crédito de derecho público o la seguridad social de ámbito estatal debería ir «destabuizándose» hasta desaparecer.

Está claro que la posición de los europeos de mercado reposa sobre una premisa que comparten también los partidarios socialdemócratas del Estado nacional, que ahora están a la búsqueda de una tercera vía: «En la era de la globalización es imposible eludir la limitación del poder estatal; [...] (la globalización) requiere sobre todo que se refuerce la capacidad de libertad en la sociedad civil», en particular que se refuercen «la iniciativa propia y la responsabilidad de los ciudadanos»[20]. Es esta premisa compartida lo que explica la inversión de las alianzas. En este momento los anteriores euroescépticos apoyan a los europeos de mercado en la defensa del statu quo europeo, aunque lo hagan por otros motivos y con otros fines. No pretenden desmontar la política social de los Estados, sino desviarla hacia la inversión en capital humano y que, por lo demás, los «amortiguadores» sociales no queden íntegramente en manos privadas.

De este modo la confrontación entre neoliberales y eurofederalistas se mezcla con la confrontación entre las variantes ofensiva y defensiva de la «tercera vía», que se mueve en el interior del campamento socialdemócrata, digamos entre Schröder y Lafontaine. Y este conflicto no sólo concierne a la cuestión de si la Unión Europea podría ser capaz de recuperar el espacio de acción que han perdido los Estados nacionales, a base de armonizar las diversas políticas económicas, sociales y fiscales de ámbito nacional. Al menos el espacio económico europeo sigue manteniendo una independencia relativamente amplia respecto de la competencia global gracias a la densidad de la interconexión regional de relaciones comerciales e inversiones directas.

La discusión entre euroescépticos y eurofederalistas se concentra sobre todo en el problema de si la Unión Europea, dada la multiplicidad de Estados miembros, de sus pueblos, culturas e idiomas, podrá alcanzar alguna vez la cualidad de un Estado auténtico, o si se mantendrá también en el futuro apresada dentro de los límites de unos sistemas de negociación neocorporativistas[21]. Y los eurofederalistas persiguen el objetivo de reforzar la capacidad de gobierno

20. *Ibid.*
21. C. Offe, «Demokratie und Wohlfahrtsstaat: eine europäische Regimeform unter dem Stress der europäischen Integration», en W. Streeck, *op. cit.*, pp. 99-136.

de la Unión con el fin de hacer posible que se impongan en todo el ámbito europeo políticas y regulaciones que obliguen a los Estados miembros a coordinarse entre sí, aunque esto tenga como consecuencia ciertas redistribuciones. Desde esta perspectiva la expansión de la capacidad política tiene que ir de la mano de una ampliación de la base de legitimación.

Pues bien, nadie discute que no será posible formar una voluntad democrática que abarque todo el ámbito europeo y que pueda soportar y legitimar políticas positivamente coordinadas y con efectos redistributivos, si no se logra una base de solidaridad más amplia. La solidaridad ciudadana, limitada hasta ahora al ámbito de los Estados nacionales, tendría que expandirse al conjunto de los ciudadanos de la Unión, de modo que, por ejemplo, los suecos y los portugueses llegasen a estar dispuestos a comprometerse *los unos por los otros.* Sólo así podrá pedírseles que acepten unos salarios mínimos aproximadamente similares, y en general unas condiciones parecidas para que cada uno pueda diseñar su vida, cosa que de todos modos va a seguir ocurriendo desde las características de cada nación.

Los escépticos ponen esto en duda argumentando que simplemente no existe un «pueblo» europeo capaz de constituir un Estado europeo[22]. Los pueblos nacen, en realidad, con sus constituciones estatales. La propia democracia es una forma de integración política mediada por el derecho. Y es evidente que esta integración depende a su vez de que todos los ciudadanos compartan una cierta cultura política. Pero si se recuerda que en los Estados europeos del siglo XIX la conciencia nacional y la solidaridad ciudadana —que constituyen la primera forma de identidad colectiva— se *generaron* sólo poco a poco, con ayuda de la historiografía nacional, de la comunicación de masas y del servicio militar obligatorio, no hay motivo para sentirse derrotista. Si esta forma artificial de «solidaridad entre extraños» se debe a un proceso abstractivo lleno de consecuencias históricas que condujo de la conciencia local y dinástica a la conciencia nacional y democrática, ¿por qué este proceso de aprendizaje no habría de poder proseguirse más allá de las fronteras nacionales?

Ciertamente ésta es una carrera de obstáculos, con vallas altas. No bastará con una Constitución. La Constitución sólo puede poner en marcha los procesos democráticos en los que luego ella misma tiene que echar raíces. Y como para los Estados miembros la necesidad de *ponerse de acuerdo* entre sí tampoco desaparece en una Unión, por más que esté dotada de una *Constitución* política, un Estado federal europeo tendrá que tener, en cualquier caso, un perfil distinto del de los Estados federales nacionales y no podrá limitarse a copiar las vías de legitimación propias de éstos[23].

22. D. Grimm, «Braucht Europa eine Verfassung?»: *Juristenzeitung* 50 (1995/12); cf. sobre esto J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M., 1996, pp. 185-191 [*La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999].

Sólo podrá formarse un sistema europeo de partidos en la medida en que los partidos que existen ahora empiecen a debatir, también en sus ámbitos nacionales, sobre el futuro de Europa y puedan ir descubriendo de este modo intereses que van más allá de las fronteras actuales. Y habrá que sincronizar en todo el espacio europeo esta discusión entre ámbitos públicos nacionales interconectados, esto es, habrá de llevarse a cabo al mismo tiempo y sobre los mismos temas, de modo que pueda formarse una sociedad europea de ciudadanos con sus propias asociaciones de interés, organizaciones no gubernamentales e iniciativas ciudadanas. Por su parte, los medios de masas transnacionales sólo podrán producir un nexo de comunicación multilingüe en la medida en que los sistemas educativos de las diversas naciones se preocupen de crear una buena base común de lenguas extranjeras. Sólo así podrán los herederos de una historia europea común ir más allá de sus centros nacionales, actualmente dispersos, e ir encontrándose cada vez más en el interior de una cultura política común.

2. Una última palabra sobre las perspectivas que este desarrollo abre en relación con una ciudadanía mundial. Un Estado federal europeo podría, gracias a la ampliación de su base económica, lograr en el caso más favorable efectos escalonados y consecuentemente posiciones de ventaja en la competencia global. Pero si el proyecto federalista se limitase a perseguir el objetivo de poner en acción un nuevo *global player,* de magnitud comparable a la de los Estados Unidos, no dejaría de ser un proyecto particularista, y se limitaría a añadir a la «fortaleza europea», que sólo deja entrar a los asilados políticos, una dimensión ulterior de carácter económico. Frente a ello, el neoliberalismo podría apelar incluso a la «moral del mercado», al juicio imparcial de un mercado mundial que ya ha ofrecido a los países que se encuentran en vías de desarrollo la oportunidad de hacer uso

23. K. Eder, K. U. Hellmann y H. J. Trenz, «Regieren in Europa jenseits öffentlicher Legitimation?», en B. Kohler-Koch, *op. cit.*, pp. 321-344.

de su ventaja comparativa en materia de costes y de recuperar así, por sus propios medios, un atraso que no se ha logrado compensar con la buena voluntad de los programas de política de desarrollo. No necesito entrar ahora en los costes sociales de esta dinámica evolutiva[24]. Pero resulta difícil ignorar que los acuerdos supranacionales que constituyen unidades políticas capaces de actuar en el ámbito global sólo son empresas normativamente irreprochables si al primer paso le sigue un segundo.

Con ello se plantea la cuestión de si el pequeño grupo de los actores capaces de actuar a nivel de política mundial puede, en el marco de una organización mundial reformada, desarrollar y utilizar la red, hasta ahora poco densa, de los regímenes transnacionales en forma tal que se haga posible un cambio de dirección hacia una política interna mundial sin un gobierno mundial[25]. Una política de este tipo tendría que configurarse bajo el punto de vista de buscar armonización en vez de igualación, y sin que otorgara a la larga una falsa legitimidad a la diversidad temporal de los estándares ecológicos y sociales. El objetivo a largo plazo debería ser superar paulatinamente la escisión y la estratificación sociales de la sociedad mundial sin detrimento de las peculiaridades culturales.

24. Cf. mi introducción y mis contribuciones a la IV parte de Th. Maak e Y. Lunau, *op. cit.*

25. J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, cit., pp. 156 ss.

7

¿NECESITA EUROPA UNA CONSTITUCIÓN?

Se puede advertir un curioso contraste entre las expectativas y exigencias de aquellos «europeos de primera hora» que se comprometieron, inmediatamente después del final de la guerra mundial, con la unificación política de Europa y diseñaron el proyecto de la misma, y los que hoy día se enfrentan a la tarea de continuar con el proyecto ya puesto en marcha[1]. Lo que llama la atención no es sólo la diversidad de posiciones que reflejan las distintas voces, sino el contraste entre los objetivos. Así como la generación de los precursores hablaba expresamente de unos «Estados Unidos de Europa» y no le hacía ascos a la comparación con los Estados Unidos de América, la discusión contemporánea se ha independizado por completo de estos primeros modelos.

Incluso el término «federalismo» suscita rechazos[2]. El libro de Larry Siedentop que acaba de aparecer y ha llamado ampliamente la atención en Inglaterra es un buen ejemplo de una mentalidad que queda mucho más cerca de las cautelas de Chirac que de la visión de Joschka Fischer:

> A great constitutional debate need not involve a prior commitment to federalism as the most desirable outcome in Europe. It may reveal that Europe is in the process of inventing a new political form, something more than a confederation but less than a federation

1. F. Niess, *Die europäische Idee*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2001.

2. F. Niess, «Das F-Wort», en *Blätter für deutsche und internationale Politik*, septiembre de 2000, pp. 1105-1115.

—an association of sovereign states which pool their sovereignty only in very restricted areas to varying degrees, an association which does not seek to have the coercive power to act directly on individuals in the fashion of nation states[3].

Se pregunta uno si este cambio del clima político refleja únicamente un sano realismo —fruto de un proceso de aprendizaje que ha durado décadas—, o si no se tratará más bien de una improductiva falta de ánimo, o incluso, aún peor, de puro y simple derrotismo.

Siedentop no termina de dar en el clavo cuando se queja de la falta de un debate constitucional mínimamente inspirado, capaz de encender el ánimo y estimular la imaginación de los pueblos europeos. Nuestra situación no admite comparación con la de los Federalistas[4] o la de los miembros de la Assemblée Nationale. A fines del siglo XVIII tanto los padres de la Constitución en Filadelfia como los ciudadanos revolucionarios en París estaban poniendo en marcha y participando en una práctica inaudita, algo que nunca hasta entonces se había conocido en el mundo. Llevamos ya dos siglos de práctica constituyente, lo que significa que no sólo caminamos por caminos muy trillados, sino que la cuestión constitucional no es tampoco la clave de los problemas que tenemos que resolver.

En realidad el desafío al que nos enfrentamos ya no es tanto el de inventar algo nuevo, sino el de conservar los grandes logros del Estado nacional europeo más allá de sus fronteras nacionales y bajo un formato diferente. Sólo es nueva la entidad que habrá de surgir al final de este camino. Y lo que se trata de conservar son las condiciones materiales de vida, las oportunidades de educación y de aprovechamiento del tiempo libre, los espacios de configuración social, que son los que le confieren a la autonomía privada su valor de uso y los que hacen posible con ello la participación democrática.

Esta «materialización» de las garantías del Estado de derecho, de la que hablaba ya Max Weber, hace que el debate contemporáneo sobre el «futuro de Europa» dependa menos de reflexiones jurídicas o de filosofía del derecho que de los discursos superespecializados, ya muy ramificados, de los expertos en economía y sociedad, y especialmente de los politólogos. Pero, por otro lado, no deberíamos subestimar el peso simbólico del hecho de que entretanto se haya puesto realmente en marcha un debate sobre la Constitución. Europa, como comunidad política, no puede limitarse a ser en la conciencia de sus ciudadanos la comunidad del euro. Los acuerdos intergubernamentales de Maastricht carecen de la fuerza necesaria para alcanzar esa densidad simbólica que sólo un acto fundacional de carácter político puede poseer.

Ofreceré al final algunas reflexiones sobre el Derecho constitucional. Pero antes quisiera empezar presentando las razones que justifican que sigamos hablando con toda energía de continuar con el proyecto de unificar Europa (I). Entraré a continuación en las dos preguntas centrales que plantean los euroescépticos: la de si las sociedades europeas reúnen en la actualidad los requisitos y las condiciones necesarias para construir la Unión Europea en forma federalista (II); y finalmente, en el caso de que esto fuese así, la de quién estaría en condiciones de imponer políticamente semejante proyecto y bajo qué concepción de los objetivos jurídico-constitucionales, teniendo en cuenta las resistencias con las que hay que contar entre la población (III).

3. L. Siedentop, *Democracy in Europe*, Penguin, London, 2000, p. 1. [Un gran debate constitucional no tiene por qué implicar un compromiso previo con el federalismo como el resultado más deseable para Europa. Puede revelar que Europa está en curso de inventar una nueva forma política, algo más que una confederación pero menos que una federación: una asociación de Estados soberanos que hacen acopio de su soberanía sólo en áreas muy restringidas y en grados diversos, una asociación que no pretende tener el poder coercitivo de actuar directamente sobre los individuos a la manera del Estado nación.]

4. *The Debate on the Constitution, Part One and Two*, The Library of America, Washington, 1993.

I. ¿POR QUÉ TENDRÍA QUE PERSEGUIR EUROPA EL OBJETIVO DE UNA «UNIÓN CADA VEZ MÁS ESTRECHA»?

En el presente apartado voy a ocuparme del problema de cómo justificar una actitud ofensiva en relación con el futuro de la Unión Europea desde dos aspectos: 1) el de los objetivos, y 2) el de los problemas con los que, de un modo u otro, nos vemos confrontados hoy como consecuencia de las decisiones que ya se han tomado.

1. Los objetivos de la generación de los fundadores (Schumann, De Gasperi y Adenauer) han perdido gran parte de su relevancia original (*a*). Las elites de la Unión Europea han sustituido entretanto los objetivos originarios por una agenda diferente (*b*).

a) La fuerza motriz más poderosa, la que se ha mostrado más influyente hasta la generación de Helmut Kohl, ha sido el deseo de poner fin a la sangrienta historia de las guerras europeas. Un segun-

do motivo, compartido por lo demás también por Adenauer, era ofrecer una imagen de Alemania que apaciguase la desconfianza, sin duda históricamente fundada, contra una nación del centro de Europa que, aunque políticamente sin consolidar, se recuperó económicamente muy deprisa. Y, aunque hoy día todas las partes están convencidas de que el primero de estos objetivos está definitivamente alcanzado, el objetivo de asegurar la paz se mantiene presente en un contexto completamente diferente.

En el curso de la guerra de Kosovo se ha puesto de manifiesto una diferencia sutil a la hora de justificar la intervención humanitaria. Los Estados Unidos y Gran Bretaña comtemplaban la intervención de la OTAN desde el punto de vista de sus preferencias nacionales, ampliadas ahora hacia objetivos de una política de derechos humanos. Los Estados continentales, por el contrario, parecían orientarse más bien por la imagen de los principios de un futuro derecho de la ciudadanía mundial, antes que por las necesidades actuales de una ordenación política, tal como se las puede representar una superpotencia que piensa en términos globales[5]. De cara a las transformaciones estructurales de las relaciones internacionales, al surgimiento de redes transnacionales y a desafíos completamente nuevos, hay buenas razones para que la Unión Europea, apoyándose en su propia fuerza militar, hable con una sola voz en cuestiones de política exterior y de seguridad, con el fin de poder hacer valer con más eficacia sus propias ideas dentro de la OTAN y del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas.

El otro objetivo, la integración de una Alemania que tanta desconfianza suscitaba en una Europa en paz, podría haber perdido algo de su plausibilidad, si se tiene en cuenta el grado de consolidación de las instituciones democráticas y lo extendido de las mentalidades liberales en nuestro país. Sin embargo, la reunificación de un pueblo de ochenta y dos millones de personas ha vuelto a resucitar viejos temores de una recaída en los sueños y tradiciones imperiales del Reich alemán. No hace falta demorarse en este tema.

Ninguno de los dos motivos mencionados contaría hoy día como razón suficiente para una integración más intensa de Europa. Y lo que, en cualquier caso, ha perdido ya toda vigencia es el trasfondo carolingio que estaba presente en los conservadores de la generación fundacional: la apelación al Occidente cristiano.

Lo que sí ha habido desde el comienzo es un interés genuinamen-

5. Véase *supra*, p. 38.

te económico por la unificación de la economía europea. Desde la Comunidad del Carbón y del Acero de 1951, y desde la fundación de la Comunidad Económica Europea y del EURATOM en 1958, se han ido integrando cada vez más países en el libre intercambio de personas y mercancías, de capital y servicios, un proceso que se puede considerar concluido con la creación del Mercado Común y la introducción de la moneda única. Hoy en día la Unión Europea constituye el marco de una red cada vez más densa de relaciones comerciales, inversiones directas y toda clase de transacciones. Europa ha ganado una posición fuerte, equiparable a la de los Estados Unidos y Japón, y no deja de ganar en influencia. Pero, por otra parte, la expectativa racional de beneficios y de ventajas diferenciales en la competencia sólo proporciona una legitimación limitada. Los resultados a los que se aspiraba a lo sumo pueden estabilizar el statu quo, incluso si se toma en consideración el valor simbólico que no va a dejar de tener el euro, con su efecto unificador, en el día a día de los consumidores.

Las expectativas económicas no bastan como motivación para movilizar entre la población el apoyo político a un arriesgado proyecto de una Unión que merezca tal nombre. Para eso hace falta compartir también orientaciones y valores[6]. Y claro está que la legitimidad de un régimen depende entre otras cosas también de su eficiencia. Pero innovaciones políticas tales como la construcción de un Estado compuesto por Estados nacionales requieren la movilización política de todos a favor de objetivos que apelen no sólo a los intereses sino también a los ánimos. Hasta ahora las nuevas constituciones han sido respuestas históricas a situaciones de crisis. Pero ¿a qué crisis se enfrentarían en la actualidad las sociedades europeas occidentales, que en su conjunto disfrutan de un considerable bienestar y de paz? Las sociedades del este de Centroeuropa, que se encuentran en pleno proceso de transformación y que pretenden integrarse en la Unión Europea, sí que tienen que vérselas con los desafíos extremos de un verdadero hundimiento del sistema; y, sin embargo, su respuesta ha sido más bien un retroceso hacia el Estado nacional. En estos países hay más bien poco entusiasmo ante la idea de trasladar a instancias europeas derechos de soberanía recién recuperados.

La falta de motivación por unas y otras partes no hace sino poner más claramente de manifiesto la insuficiencia de los motivos

6. J. E. Fossum, «Constitution-making in the European Union», en E. O. Erikson y J. E. Fossum (eds.), *Democracy in the European Union – Integration through Deliberation?*, Routledge, London, 2000, pp. 11-163.

sólo económicos. Éstos tienen que vincularse con ideas de un tipo muy distinto si se han de ganar en los Estados miembros mayorías nacionales a favor de una transformación del statu quo político. Digamos que tendrían que unirse a la idea de conservar una cierta cultura y forma de vida específicas, que hoy día se perciben en peligro. La gran masa de los ciudadanos europeos se siente una en el interés por defender una forma de vida que han podido desarrollar a lo largo del tercer cuarto del siglo pasado —o sea, en lo que Hobsbawm llama la Edad de Oro— en las regiones más favorecidas de este lado del telón de acero. No cabe duda de que la rapidez del crecimiento económico se convirtió en la base de un Estado social, en el marco del cual se han regenerado las sociedades europeas de la postguerra. Pero como resultado de esta regeneración lo que cuenta es sólo una cosa: unas formas de vida en las que, sobre la base del bienestar y de la seguridad, se han ido diferenciando cada vez más las peculiaridades nacionales de una cultura que se remonta a siglos y que está experimentando una atractiva renovación.

Las ventajas económicas de la unificación europea sólo constituyen un argumento en favor de la prosecución de la construcción de la Unión Europea dentro del contexto de una capacidad de atracción cultural que va mucho más allá de la dimensión económica. Los peligros que amenazan esta forma de vida, y el deseo de preservarla, son el aguijón que estimula la visión de una Europa futura, capaz de volver a mostrarse innovadora en el contexto de sus desafíos actuales. El primer ministro francés, en un magnífico discurso pronunciado el 28 de mayo de 2001, se ha referido a esta «forma de vida europea» como contenido del proyecto político:

> Hasta hace poco los esfuerzos de la Unión se han concentrado en crear la unidad monetaria y económica [...] Pero ahora necesitamos una perspectiva más amplia, ya que de otro modo Europa se reducirá a un simple mercado y se ablandará dentro de la globalización. Pues Europa es mucho más que un mercado. Es un modelo de sociedad que ha crecido en la historia...[7].

b) Tanto si consideramos la globalización económica como una prosecución acelerada de tendencias que vienen de lejos, como si la entendemos como una transición hacia una forma nueva, transnacional, del capitalismo, en ambos casos comparte algunos rasgos inquie-

7. L. Jospin, «Europa schaffen, ohne Frankreich abzuschaffen, ist mein Kredo», en *Frankfurter Rundschau*, 5 de junio de 2001.

tantes con cualquier proceso de modernización acelerada. En todo periodo de cambio estructural rápido se produce una distribución cada vez más desigual de los costes sociales. La desigualdad entre el estatus de los ganadores y el de los perderdores de la modernización no hace sino acrecentarse. Va de la mano de una expectativa general de que a corto plazo van a crecer las cargas, pero a largo plazo habrá más crecimiento. Ahora bien, esta última conclusión de la globalización económica no es en modo alguno consecuencia de una evolución natural o espontánea. Dado que la globalización de los mercados es el resultado de toda una serie de decisiones políticas que se han tomado con plena conciencia (las rondas del GATT y la Organización Mundial del Comercio), tiene que ser posible también neutralizar las consecuencias indeseadas de estas decisiones, no invirtiendo el proceso, claro está, sino mediante políticas sociales y económicas complementarias que las compensen.

De una manera general hay que decir que ese tipo de políticas deberán tomar en consideración las necesidades de los diversos grupos[8]. Para los perdedores a corto plazo el agujero ocupacional resultante puede compensarse mediante inversiones en formación y reciclaje, así como con traslados temporales. Los afectados de un modo más duradero podrían en cambio beneficiarse de reducciones fiscales en el IRPF o de otras formas de proteger las rentas básicas de aquellos que han quedado separados de la actividad profesional remunerada.

Es evidente que los programas de redistribución no son fáciles de aplicar, sobre todo porque los perdedores de la modernización no están ya integrados en un colectivo de trabajadores industriales con una fuerte capacidad de veto. La posibilidad de decidir políticamente que la sociedad alcance un nivel de bienestar *general* apropiado, pero que no segmente a los grupos marginales y que prohíba, en general, las exclusiones sociales, depende cada vez más de reflexiones sobre la justicia, y depende también, sobre todo, de que amplios estratos de la población tengan la sensibilidad para percibir los casos en los que la solidaridad de la ciudadanía estatal puede verse lesionada. Ahora bien, este tipo de reflexiones normativas sólo están en condiciones de poner en movimiento a las mayorías en la medida en que se las perciba como ancladas en las tradiciones de la cultura política que domina en cada momento. Y este supuesto no carece por completo de realismo en el caso de los países europeos en los

8. Sobre esto y lo que sigue, cf. G. Vobruba, *Alternativen zur Vollbeschäftigung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2001.

que las tradiciones políticas de los movimientos de trabajadores, de las doctrinas sociales de las iglesias y del liberalismo social garantizan todavía una cierta resonancia a las ideas de solidaridad social.

En la literatura de las ciencias comparadas de la cultura se suele atribuir a Europa una pauta de valores que combina de un modo muy singular el individualismo privado con el colectivismo público. Göran Therborn por ejemplo comprueba:

> [...] the European road to and through modernity has also left a certain legacy of social norms, reflecting European experiences of class and gender [...] Collective bargaining, trade unions, public social services, the rights of women and children are all held more legitimate in Europe than in the rest of the contemporary world. They are expressed in social documents of the EU and of the Council of Europe[9].

En cualquier caso, los grandes partidos políticos siguen viviendo de este trasfondo en todo lo que tiene que ver con su manera de representarse públicamente a sí mismos. Siguen ateniéndose a un concepto material de la ciudadanía democrática del Estado, e incluso en los tiempos en los que se exacerban los sentimientos locales en la política nacional tienen que seguir aceptando que los valores se midan de acuerdo con objetivos de política social razonablemente incluyentes. E incluso desde esta premisa hay que plantearse sin embargo, como es lógico, la pregunta de si los gobiernos nacionales no estarían capacitados para implementar con eficacia las políticas y los programas compensatorios mejor que la pesada administración de Bruselas. Esto tiene que ver con la controvertida cuestión de cómo afecta la globalización económica al espacio de juego de los gobiernos nacionales[10]. Yo mismo he puesto de relieve el giro que se está produciendo hacia una constelación postnacional, y, entretanto, han surgido algunas objeciones a mi argumentación[11]. Pero, en

9. G. Therborn, «Europe's Break with itself», en F. Cerutti y E. Rudolph (eds.), *A Soul for Europe*, Peeters, Leuven, vol. 2, 2001, pp. 44-56, cita, p. 52. [(...) el camino europeo hacia y a través de la Modernidad también ha dejado cierto legado de normas sociales, que reflejan las experiencias europeas de clase y género (...) La negociación colectiva, los sindicatos, los servicios públicos, o los derechos de mujeres y niños son todos considerados más legítimos en Europa que en el resto del mundo contemporáneo. Están expresados en los documentos sociales de la UE y del Consejo de Europa.]

10. Véase *supra*, pp. 91-110.

11. E. Grande y Th. Risse, «Bridging the Gap»: *Zeitschrift für internationale Beziehungen* (octubre de 2000), pp. 235-266.

cualquier caso, no existe ninguna correlación lineal entre la globalización de los mercados y la pérdida de autonomía de los Estados, ni puede decirse que en la actualidad los niveles de ocupación y de seguridad social hayan de estar necesariamente entre sí en proporción inversa:

— Incluso con independencia de la creciente presión global que llega a ellos desde fuera, los gobiernos han tenido que aprender a desempeñar un papel menos dominante y más moderador dentro del propio escenario nacional a la hora de tratar con actores sociales muy influyentes. La bibliografía sociológica no deja de subrayar los rasgos cooperativos de un Estado que se ha visto arrastrado a sistemas de negociación, y que no tiene más remedio que ponerse de acuerdo con partidos más o menos autoconscientes. Al parecer, aunque el Estado sigue conservando la exclusividad del acceso a los medios de ejercer una coacción legítima, cada vez con más frecuencia tiene que sustituir sus hábitos ordenancistas por actuaciones encaminadas a convencer de un modo u otro[12].

— Aunque los gobiernos nacionales, sometidos a la presión de la competencia global, no pueden hacer otra cosa que rebajar los impuestos de las empresas, los más recientes estudios comparativos parecen poner de manifiesto que, en los ámbitos políticos que tienen influencia directa sobre la covariancia de los niveles de ocupación y de seguridad social, tales gobiernos siguen teniendo en las manos opciones decisivas[13].

Naturalmente, estos argumentos no afectan, ni anulan, las siguientes dos proposiciones generales:

— La hipótesis de que los gobiernos nacionales están cada vez más imbricados en redes transnacionales y dependen, por lo tanto, cada vez más de resultados políticos obtenidos bajo condiciones de una distribución *asimétrica* del poder; y

— la hipótesis de que, con independencia de las políticas que elijan, los gobiernos nacionales tienen que adaptarse a las limitacio-

12. J. Esser, «Der kooperative Nationalstaat im Zeitalter der 'Globalisierung'», en D. Döring (ed.), *Sozialstaat in der Globalisierung*, Frankfurt a.M., 1999, pp. 117-144.

13. F. Scharpf, «The Viability of Advanced Welfare States in the International Economy»: *Journal of European Public Policy* 7 (2000), pp. 190-228.

nes imperativas de unos mercados desregulados, y de que, como reacción a la inevitable rebaja de los impuestos de las empresas y la correspondiente contracción de los presupuestos públicos, no pueden evitar una desigualdad cada vez mayor en la distribución del producto social.

Sigue en pie, pues, el problema de si nuestros Estados nacionales, pequeños o medianos, van a poder conservar su capacidad de acción, con sus propios medios, para resistirse al destino de una asimilación más o menos subrepticia al modelo social que ahora les impone el régimen económico mundial. Este modelo, si se me permite una formulación extremada y para suscitar polémica, está acuñado por cuatro momentos:

— la imagen antropológica del hombre como empresario que decide racionalmente y que explota su propia capacidad de trabajo;
— la imagen social y moral de una sociedad postigualitaria que tiene que asumir marginaciones, rechazos y expulsiones;
— la imagen económica de una democracia que reduce a los ciudadanos del Estado a la condición de miembros de una sociedad de mercado y que redefine el Estado como una empresa de servicios para clientes;
— y, finalmente, esa idea estratégica de que no hay mejor política que la que surge por sí misma.

Éstos son los sillares sobre los que se está construyendo la imagen neoliberal del mundo, una imagen que, en lo que a mí se me alcanza, no cuadra bien con la manera como los europeos nos hemos entendido a nosotros mismos en materia normativa.

Pero ¿qué lectura del proyecto de unificación europea hace plausible este diagnóstico? En la medida en que los europeos vayan contrapesando las no deseadas consecuencias sociales de una desigualdad distributiva creciente y pretendan volver a regular de un modo u otro la economía mundial, tendrán que sentirse interesados por el poder de configuración que ganaría una Unión Europea con capacidad de acción política en el círculo de los *global players*. Helmut Schmidt lamentaba hace poco que nos falte un ministro de finanzas comunitario capaz de representar a Europa en el concierto del G-7. Los doce Estados miembros del euro deberían coordinar su participación en el Fondo Monetario Internacional, en el Banco Mundial, en el Banco Internacional de Compensación de Pagos:

> Si todos los Estados que participan del euro hablasen de una forma coordinada, formarían una plataforma eficaz a partir de la cual la Unión Europea podría comprometerse con un ordenamiento fiable en los mercados financieros globales, y con una vigilancia eficaz sobre las entidades financieras que especulan sin responsabilidad alguna[14].

En la misma dirección apunta también la visión de dos especialistas sobre Europa de la Universidad Libre de Bruselas Mario Telò y Paul Mignette:

> The European Union is now being challenged to develop a better balance between deregulation and reregulation than national rules have been able to achieve [...] The Union may be seen as a laboratory in which Europeans are striving to implement the values of justice and solidarity in the context of an increasing global economy[15].

Nosotros los europeos, pensando en el futuro de una sociedad mundial altamente estratificada, tenemos un interés legítimo en que nuestra voz se haga oír en un concierto de las naciones que hasta ahora está interpretando una partitura muy distinta.

Claro está que esta perspectiva suscitará la sospecha de que estamos haciendo una lectura partidista, digamos socialdemócrata, del proyecto europeo. Se puede argüir que toda interpretación sustantiva es partidista y polariza a sus partidarios. Pero teniendo en cuenta lo débil que está la motivación y cómo crece el escepticismo, nadie puede confiar en movilizar a las bases si no se empieza por polarizar las opiniones. Y desde un punto de vista normativo esta estrategia no tiene por qué suscitar reservas, ya que si tiene éxito, éste sería de naturaleza procedimental.

Una Europa dotada de Constitución política y reforzada mediante instituciones incrementaría su capacidad de actuar conjuntamente, sin prejuzgar la dirección de las decisiones que se tomen. Ahora bien, incrementar la capacidad de acción política es una condición necesaria, pero no suficiente, para corregir el régimen econó-

14. *Die Zeit*, 7 de junio de 2001.
15. M. Telò y P. Mignette, «Justice and Solidarity», en F. Cerutti y E. Rudolph (eds.), *op. cit.*, vol. 1, 2000, p. 51. [La Unión Europea se enfrenta ahora al reto de desarrollar un mejor equilibrio entre desregulación y re-regulación del que han sido capaces de lograr las reglas nacionales (...) La Unión podría ser vista como un laboratorio en el que los europeos se esfuerzan por realizar los valores de justicia y solidaridad en el contexto de una economía global que va en aumento.]

mico mundial en el sentido en el que nos parece que debería hacerse a algunos eurofederalistas.

2. Incluso si dejamos por el momento de lado estos objetivos normativos de largo alcance, hay razones de otro tipo que siguen hablando en favor de una enérgica prosecución del proyecto europeo. De una forma u otra tenemos que ser capaces de resolver problemas que son el resultado de la acumulación de consecuencias no deseadas de decisiones políticas pretéritas. El debate actual sobre la reforma se ha suscitado a propósito del dilema de la «crisis de la ampliación»[16]. Al fijar la fecha para la incorporación de los Estados del Este europeo, la Unión Europea se ha sometido a sí misma a la presión de una reforma inevitable. Pues ampliar la Unión a otros doce países que son relativamente heterogéneos, tanto en lo económico como en lo social, es algo que va a incrementar la complejidad de las regulaciones y votaciones que se harán necesarias, y esta complejidad no se podrá gobernar si no se «profundiza» en la integración.

El Tratado de Niza no ha resuelto esta acumulación de necesidades de reforma. No se ha logrado convertir el actual problema de la ampliación en una palanca para tratar los problemas estructurales más profundos. Y estos problemas son básicamente: *a*) la relación desfavorable entre una imbricación económica muy intensa y una imbricación política más bien ligera, y *b*) el déficit democrático de los procesos de toma de decisiones en Bruselas.

a) No sólo en la política cultural y educativa, sino también en la financiera, en la económica y la social, lo que han hecho los Estados miembros de la Unión Europea es, básicamente, reafirmar sus competencias. Por el contrario han trasladado su soberanía monetaria a un Banco Central que, se supone, constituye una institución apolítica. Y con ello se han privado de un importante instrumento de intervención. Una vez que la unión monetaria ha culminado el proceso de integración económica, la necesidad de ir «armonizando» las políticas de los diversos Estados se va haciendo manifiesta en muchos campos. Los Estados nacionales poseen cada uno su propia tradición jurídica, su régimen sociopolítico, así como todo tipo de acuerdos neocorporativistas y sistemas de control. Esto hace que aunque los estímulos y los retos sean parecidos, cada uno reaccione a su

16. G. Vobruba, «Die Erweiterungskrise der Europäischen Union»: *Leviathan* 28 (2000), pp. 477-496.

manera, y que las interferencias entre las consecuencias secundarias tengan efectos contraproducentes. (Un ejemplo anodino de esto es la falta de coordinación de gobiernos vecinos en relación con las protestas masivas contra la inesperada subida de los precios del petróleo y de la gasolina en septiembre de 2000.)

Los gobiernos nacionales siguen compitiendo entre sí por hallar las vías más favorables para adaptar sus sistemas de seguridad social a los nuevos movimientos demográficos y a los imperativos que imponen los cambios en la situación económica mundial. Al mismo tiempo no tienen más remedio que ponerse de acuerdo en materia de mínimos sociales, lo que significa ir dando el primer paso en dirección a una unión social. Jacques Delors piensa que a medio plazo será necesaria una convergencia tanto en las contribuciones como en las prestaciones.

Pero, para superar la discrepancia que se aprecia entre la rapidez de la integración económica y la relativa lentitud y las vacilaciones de la integración política, haría falta una política que se proponga como objetivo construir capacidades de acción política de más alto nivel con el fin de mantenerse a la altura de unos mercados desregulados. Desde esa perspectiva, el proyecto europeo se presenta como un intento, compartido por los gobiernos nacionales, de recuperar en Bruselas algo de la capacidad de intervención que cada uno ha perdido en su propia casa. Así es al menos como lo ve Lionel Jospin, que pide para el euroespacio no sólo un gobierno de la economía, sino, a largo plazo, una armonización del conjunto de la fiscalidad de las empresas[17].

b) Está claro que la coordinación de cada vez más ámbitos políticos lleva consigo una cierta concentración de competencias, que no puede sino agudizar otro dilema más. Ya ahora el déficit democrático de las autoridades de Bruselas está suscitando una inquietud política cada vez mayor entre amplios sectores de la población. Y esto no se aplica sólo a los Estados pequeños, como Irlanda o Dinamarca, o al rechazo de la Unión Europea por parte de suizos y noruegos. Hasta ahora las decisiones de la Comisión y del Consejo de Ministros se legitiman en lo esencial por los cauces de los Estados nacionales actuales. Y este nivel de legitimación es el correlato de un

17. L. Jospin, art. cit.: «La tarea más urgente es combatir el '*dumping* social': pues lo que no puede ser es que algunos Estados miembros traten de atraer inversiones de todo el mundo mediante medidas de competencia fiscal poco claras, para que las multinacionales europeas sitúen allí sus sedes centrales».

dominio intergubernamental basado en tratados internacionales, que ha sido suficiente mientras lo que estaba en juego eran políticas que *generaban* mercados.

Pero en la medida en que ni el Consejo de Ministros ni la Comisión pueden ya seguir limitándose a una coordinación de carácter negativo, esto es, a base de restricciones de la acción, sino que están dando ya el paso hacia una coordinación positiva de intervenciones con consecuencias redistributivas, empieza a ponerse de manifiesto la falta de una solidaridad de los ciudadanos *a nivel europeo*. Según algunas estimaciones la implementación de las decisiones de Bruselas afecta ya al 70% de los procesos legislativos nacionales, y se trata de materias que ya no se someten al debate político público en cada uno de los escenarios nacionales, y eso que a éstos sólo tienen acceso los que poseen pasaportes europeos.

La densidad de las decisiones comunitarias, la opacidad de su producción y la falta de oportunidades para que los ciudadanos europeos participen en los procesos de toma de decisión, todo ello está produciendo desconfianza entre la gente. Claus Offe ha investigado los temas y los campos necesitados de regulación que actualmente suscitan temores en las diversas naciones, y que generan rivalidades entre ellas. Pues bien, lo que más preocupa son los efectos de redistribución fiscal que pueden perjudicar a los propios ciudadanos y beneficiar a los de otras naciones. También preocupan las corrientes de inmigración procedentes de países ajenos a la Comunidad, así como las corrientes de inversión que se canalizan hacia aquéllos. También se da importancia en este contexto a la idea de que una competencia sin límites con sociedades que poseen un nivel de productividad diferente tiene consecuencias perjudiciales para la propia sociedad.

Offe describe la situación actual de las relaciones entre las naciones que pertenecen a la Unión Europea como la de «un estado de naturaleza pacífico». Tal estado de naturaleza sólo podría superarse «creando un Estado» europeo, aunque no según el patrón del Estado nacional. Y, sin embargo, hasta un observador tan escéptico como Offe llega a la conclusión de que hace falta un cierto «poder de organización» que ponga los fundamentos de una sociedad europea mediante una «integración positiva»[18].

18. C. Offe, «Kann es eine europäische Gesellschaft geben?»: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (abril de 2001), pp. 423-435.

II. PERO ¿PUEDE LA UNIÓN EUROPEA ASUMIR UNA CUALIDAD ESTATAL?

Hasta aquí las razones que justifican el objetivo político de una Constitución europea federalista que implique algo más que una mera confederación. Una cuestión completamente diferente es, en cambio, la de si Europa puede cumplir en este momento las condiciones empíricas que son necesarias para ese diseño todavía incierto de un nuevo Estado de Estados nacionales. Con el fin de dar respuesta a esta cuestión empezaré (1) por hacer frente a una conocida objeción de los euroescépticos, para luego (2) entrar a señalar las condiciones que tendrían que cumplirse para que esa unión política pudiera asumir cualidades estatales.

1. Los euroescépticos rechazan que el fundamento de la legitimación se traslade del ámbito de los tratados internacionales al de una Constitución europea arguyendo que «no existe ningún pueblo europeo»[19]. Parece que lo que falta es el sujeto necesario para poner en marcha un proceso constituyente, ese colectivo singular llamado «el pueblo» que puede llegar a constituirse por sí mismo en una nación de ciudadanos del Estado.

Esta *no-demos-thesis* ha sido objeto de críticas tanto conceptuales como por motivos empíricos. La nación de los ciudadanos del Estado no debe confundirse con una comunidad prepolítica de destino, acuñada por la procedencia, el lenguaje y la historia compartidos. Si así se hiciera, se estaría ignorando el carácter voluntarista inherente a una nación de ciudadanos, en la cual la identidad colectiva no existe ni antes ni con independencia del proceso democrático del que nace.

Y esta contraposición de la nación de ciudadanos y la nación basada en el «pueblo» es un reflejo de los grandes logros del Estado nacional democrático. El estatuto de ciudadano de un Estado genera en realidad una forma enteramente nueva de solidaridad, abstracta y mediada por el derecho. Desde un punto de vista histórico, esta primera forma moderna de integración social, que va más allá del conocimiento directo entre personas, nació bajo unas nuevas condiciones de comunicación, mediatizadas por los medios de masas. Y aunque es verdad que el lenguaje y las formas de vida compartidas

19. E. W. Böckenförde, «Welchen Weg geht Europa?» (C. F. v. Siemens Stiftung), München, 1997.

han hecho más fácil el proceso de creación de esta nueva conciencia, el hecho de que democracia y Estado nacional hayan evolucionado al mismo paso no permite inferir prioridad alguna del pueblo frente a la república.

Este tándem ilumina más bien el proceso circular por el que se han estabilizado recíprocamente la conciencia nacional y la ciudadanía democrática. Los dos juntos son los que han producido el nuevo fenómeno de una solidaridad de los ciudadanos del Estado, y ésta constituye desde entonces el aglutinante de las sociedades nacionales. La conciencia nacional ha surgido tanto de la comunicación de masas entre lectores de periódicos como de la movilización masiva de reemplazos y electores. Y la construcción de las historias nacionales desde el orgullo nacional ha acuñado esa conciencia en medida no menor que el discurso público de los partidos políticos rivalizando por la influencia y el poder de gobernar.

Esta historia de la génesis de los Estados nacionales europeos nos enseña que las nuevas formas de identidad nacional poseen un carácter artificial que ha surgido únicamente bajo unas condiciones históricas determinadas y a lo largo de un extenso proceso que abarca todo el siglo XIX. La formación de esta identidad se debe a un doloroso proceso de abstracción que ha acabado por absorber las lealtades locales y dinásticas en la conciencia democrática de unos ciudadanos que saben que pertenecen a una misma nación. Ahora bien, si esto es así, no hay motivo para suponer que el proceso de formación de este tipo de solidaridad ciudadana vaya a tener que detenerse en las fronteras del Estado nacional.

2. En todo caso, las condiciones bajo las cuales surgió históricamente la conciencia nacional constituyen para nosotros un recordatorio de los supuestos empíricos que tienen que darse para que la formación de una identidad tan improbable logre atravesar las fronteras nacionales:

a) Es necesario que exista una sociedad de ciudadanos europeos;

b) hay que construir un espacio público político que abarque a toda Europa, y

c) hay que crear una cultura política que pueda ser compartida por todos los ciudadanos de la Unión Europea.

Estos tres requisitos funcionales para la construcción de una Unión Europea dotada de una Constitución democrática pueden

entenderse como puntos de referencia para una serie de desarrollos complejos pero convergentes. Este tipo de procesos pueden ser acelerados por medio de una Constitución que tenga un efecto, por así decirlo, catalizador y que los guíe en dirección a un punto de convergencia. En algún sentido Europa tiene que poder volver a aplicar reflexivamente sobre sí misma la lógica de ese proceso circular por el que se dieron existencia recíprocamente el Estado democrático y la nación. Para ello, habría que empezar por un referéndum constitucional que ponga en marcha un gran debate en todo el ámbito europeo. Y es que el proceso constituyente es en sí mismo un singularísimo medio de comunicación por encima de cualquier frontera. Le es inherente el potencial de una *self-fulfilling prophecy*. Una Constitución europea no sólo pondría al descubierto el desplazamiento de poderes que ya está teniendo lugar desde hace mucho a la chita callando: también alentaría la creación de nuevas constelaciones de poder.

a) Para empezar, centremos la atención en los actores de la sociedad ciudadana. En cuanto la Unión Europea esté en condiciones de recaudar sus propios impuestos y de alcanzar así una autonomía financiera, y en cuanto la Comisión y un Consejo Europeo estable compartan funciones de gobierno, también el Parlamento de Estrasburgo, que tomaría parte en una legislación concurrente, estaría en situación de escenificar con más eficacia unas competencias que ya ahora resultan llamativas y de atraer sobre sí una mayor atención. Y para eso ni siquiera hace falta esa autoridad presupuestaria plena que caracterizaba a la representación popular clásica.

El eje de la política se desplazaría más visiblemente de las capitales nacionales a Bruselas y Estrasburgo. Y esto se aplicaría también al trabajo de los partidos políticos, a la actividad de los grupos de intereses, a las actuaciones de las asociaciones económicas, a los *lobbies* profesionales, a las organizaciones culturales y científicas, e incluso a la «presión de la calle»: a protestas que ya no partirían sólo de agricultores y camioneros, sino de iniciativas y movimientos ciudadanos. A esto se añadiría que los intereses que ahora se organizan por sectores económicos y grupos profesionales, por pertenencias a confesiones y por ideologías políticas, por clases, regiones o sexos, experimentarían procesos de fusión más allá de las fronteras nacionales. Una vez comprendido que hay intereses y orientaciones de valores paralelos que se solapan en el plano transnacional, sería más fácil que nacieran un sistema de partidos europeo y en general redes

transfronterizas. De este modo las formas de organización territorial actuales se adaptarían a nuevos principios funcionales, lo que haría posible el nacimiento de condiciones para crear asociaciones que formarían el núcleo de una sociedad civil en todo el ámbito europeo.

b) Está claro que el déficit democrático sólo podrá compensarse en la medida en que surja una esfera pública europea en la cual quede integrado el proceso democrático. En las sociedades complejas la legitimación democrática se produce a través de la interacción de los procesos institucionales de asesoramiento y decisión y un clima de formación informal de la opinión que discurre por los medios de masas y que tiene lugar en la arena de la comunicación pública. En el Estado democrático constitucional la infraestructura de la opinión pública cumple, en el caso ideal, la función de transformar problemas relevantes para el conjunto de la sociedad en núcleos que cristalizan discursos y que ofrecen a los ciudadanos la oportunidad de referirse a temas semejantes, análogamente ponderados, de modo que puedan tomar posición positiva o negativa en relación con las aportaciones a las discusiones y controversias. Estos posicionamientos entre el sí y el no, casi siempre implícitos y dispersos, y referidos a alternativas sobre las que se tiene más o menos información y capacidad de juicio, constituyen las minúsculas partículas cuya acumulación acaba forjando opiniones que influyen de forma efectiva, y que por otra parte acaban dando lugar, a largo plazo, a actitudes y decisiones democráticas en las elecciones.

Hoy por hoy, los escenarios de estos procesos públicos de creación de opiniones y voluntades sólo existen dentro de los Estados nacionales. Pero tampoco tiene sentido imaginarse esa esfera pública europea, que todavía nos falta, proyectando a gran formato esa esfera pública intraestatal. La única forma de lograr aquella es que los circuitos de comunicación internos de cada nación sigan intactos, pero además se abran *los unos a los otros*. La actual estratificación de los diversos planos de la formación de la opinión política —regionales, federales y nacionales—, que constituyen como los diversos pisos de un edificio político de muchas plantas, sugiere la falsa imagen de una «esfera pública superior» que se situaría por encima de las esferas públicas nacionales. Pues no: son los sistemas de comunicación actuales, nacionales, los que tienen que traducirse los unos a los otros e imbricarse entre sí para que las contribuciones más relevantes pasen de un escenario a otro, como quien dice por ósmosis. De este modo los temas europeos que hasta ahora se han

estado tratando y decidiendo sin mediación del público podrían entrar finalmente en una red de escenarios nacionales interconectados.

A la pregunta que se impone con urgencia: «Can the European Union become a sphere of publics?»[20] [¿Puede la Unión Europea llegar a ser una esfera pública?], sólo es posible darle respuesta desde una perspectiva transnacional. Si revisamos los periódicos en lengua inglesa que cuentan con un público de lectores multinacional, nos encontraremos con una elite económica que lee el *Financial Times* o el *Economist*, o una clase política que lee el *International Herald Tribune* (con un resumen del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*): no son precisamente publicaciones europeas. Esta clase de medios de comunicación no proporcionan ningún modelo particularmente prometedor de comunicación transfronteriza. En el campo de la comunicación audiovisual el canal bilingüe Arte ya resulta algo más convincente. También este intento, como es lógico, sigue orientándose por la idea de una esfera pública supranacional en la que puedan encontrarse diversas nacionalidades.

Imaginemos sin embargo que se consolida la práctica informativa que se ha hecho usual cuando se reúne la cumbre del Consejo Europeo. Ésta es una buena manera de acercar a los ciudadanos de toda Europa las cuestiones de interés común. Basta con que los medios informativos de cada país recojan y comenten lo más sustancial de las controversias que tienen lugar en los otros países miembros. Esto haría posible que se formasen en todos los países opiniones paralelas, a favor y en contra, a propósito del mismo tipo de objetos, informaciones y razones, procedan de donde procedan. Claro está que este tipo de comunicaciones que fluyen en todos los sentidos tendrían que pasar por el filtro de las traducciones de unos a otros idiomas, pero esto no tiene por qué perjudicar la función esencial de la creación de opiniones y voluntades políticas transfronterizas, pero compartidas.

Dentro de la Unión existen en la actualidad trece idiomas diferentes reconocidos como oficiales. Este pluralismo lingüístico parece, a primera vista, un obstáculo insuperable para la creación de una comunidad política de alcance europeo. El multilingüismo oficial de la política de la Unión Europea constituye la expresión irrenunciable de un reconocimiento recíproco de la integridad y del igual valor

20. Así reza el título de un análisis empírico de Philip Schlesinger y Deidre Kevin, en E. O. Erikson y J. E. Fossum (eds.), *op. cit.*, pp. 206-229.

de las diversas culturas nacionales. Sin embargo, bajo el paraguas de esta garantía, resulta tanto más fácil practicar el inglés *face to face* como lengua de trabajo, siempre que las partes implicadas en cada caso no dispongan de ninguna otra lengua común[21]. Dicho sea de paso, países pequeños como Holanda, Dinamarca, Suecia o Noruega constituyen excelentes ejemplos de un sistema escolar que ha logrado imponer el inglés como segunda primera lengua en toda la población[22].

c) La esfera pública política de ámbito europeo depende por una parte del *input* vital de los actores de la sociedad civil. Pero requiere también de una integración en una cultura política común. Aunque sea claro que hasta el siglo XIX los intelectuales no vieron la necesidad de reflexionar sobre la idea y la esencia de Europa[23], en la actualiaad está teniendo lugar un debate que refleja una gran preocupación[24], no exenta de congoja. El motivo de ésta es que los logros de la cultura europea han acabado por extenderse a todo el mundo. Y esto concierne por igual al cristianismo misionero y a las conquistas seculares de la ciencia y de la técnica, al Derecho romano y al Código napoleónico, al Estado nacional, a la democracia y a los derechos humanos. Permítanme que les recuerde en particular dos experiencias que han tenido un eco singular en Europa:

— Europa se ha visto confrontada, a lo largo de su historia, y en medida mayor que otras culturas, con conflictos y tensiones muy profundos y de raigambre estructural tanto en la dimensión social como en la dimensión temporal. Sin duda, esto explica en parte también su actitud agresiva de expansión y su alto potencial de violencia. Pero lo que me interesa ahora en este contexto es que los europeos han sabido reaccionar también de forma productiva a este tipo de desafíos y han aprendido sobre todo dos cosas: a convivir con conflictos que se estabilizan de forma duradera y a adoptar una actitud reflexiva respecto de sus propias tradiciones.

21. P. A. Kraus, «Von Westfalen nach Kosmopolis. Die Problematik kultureller Identität in der Europäischen Politik»: *Berliner Journal für Soziologie* 2 (2000), pp. 203-218; íd., «Political Unity and linguistic Diversity in Europe»: *Archives européennes de Sociologie* XLI (2000), pp. 138-163.

22. Kraus menciona una encuesta de la que resulta que ya la mayoría de los suizos de habla alemana prefieren utilizar como lengua común el inglés a las otras lenguas del país.

23. P. den Boer, «Europe as an Idea»: *European Review* 6 (octubre de 1998), pp. 395-402.

24. R. Viehoff y R. T. Segers (eds.), *Kultur, Identität, Europa*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999.

En la dimensión social la Europa moderna ha desarrollado procedimientos e instituciones adecuados para elaborar conflictos intelectuales, sociales y políticos. Europa se ha visto implicada con frecuencia en procesos dolorosos y llenos de consecuencias para su destino, y ha aprendido a salir con éxito de situaciones tales como la competencia entre poderes eclesiásticos y seculares, la escisión entre creer y saber, la rivalidad endémica de las confesiones, la contraposición entre la ciudad y el campo, la corte y la ciudad, *town and gown*, incluso a la larga también la enemistad y rivalidad entre Estados nacionales de ánimo belicoso. Y hemos logrado esto no precisamente resolviendo los conflictos, sino más bien conservándolos pero sometiéndolos a una cierta ritualización, y con ello se nos han convertido en fuentes de energías innovadoras. Con el concepto del reconocimiento de los *reasonable disagreements*, es decir, del tipo de divergencias que es razonable esperar que se produzcan, esta estrategia dialéctica de solución queda bien comprendida.

A las rupturas, discontinuidades y tensiones que se han producido *en la dimensión temporal*, y que son inherentes a todo proceso de modernización, la Europa de la Revolución francesa ha respondido instaurando una competitividad ideológica entre partidos políticos. El sistema clásico de partidos permite que se reproduzca un amplio espectro de interpretaciones de la modernización capitalista, tanto conservadoras como liberales y socialistas. Europa, en un proceso que cabe calificar de heroico, se ha apropiado intelectualmente de la incomparable riqueza del legado de judíos, griegos, romanos y cristanos, y ello le ha enseñado a dar con una actitud sensible hacia las dos caras de Jano de la Modernidad. En ésta se trata de tomar en consideración al mismo tiempo dos aspectos contrarios: de un lado, la cantidad de pérdida deplorable que lleva consigo la desintegración de formas de vida tradicionales y protectoras; del otro, las ganancias futuras que se anuncian ya ahora en los procesos de destrucción creativa para el mañana. Esto ha contribuido también a estimular una actitud reflexiva respecto de los puntos ciegos del propio campo de visión presuntamente universalista, y ha conducido a un descentramiento progresivo de perspectivas reconocidas una y otra vez como selectivas. Pero este tipo de reflexividad no se contradice con un eurocentrismo devastador: es sólo su otra cara, la mejor.

En cualquier caso el universalismo igualitario e individualista, que ha acuñado hasta hoy día nuestra manera de entender nuestras propias normas, está lejos de ser el menor de los logros de la Moder-

nidad europea. El hecho de que en otros lugares del mundo siga aplicándose la pena de muerte nos recuerda algunos rasgos específicos de nuestra propia conciencia normativa:

> The *Council of Europe* with the European Convention of Human Rights, and its European Social Charter, have transformed Europe into an area of human rights, more specific and more binding than in any other area of the world [...] The clear and general European support for an International Crimes Tribunal, again in contrast to US fears, is also in the same line[25].

— El núcleo de la identidad europea lo constituye, sin duda, más el carácter de los procesos de aprendizaje dentro de ella que su resultado. El recuerdo del abismo moral al que nos condujo en su momento el paroxismo nacionalista confiere a nuestro compromiso actual el valor de una conquista. Y este trasfondo histórico podría allanar el camino hacia una democracia constitucional que repose en el reconocimiento recíproco de las diferencias entre unas culturas nacionales que no tienen por qué abdicar de su orgullo. Ni la «asimilación» ni la mera «coexistencia» (en el sentido de un modus vivendi vacilante) son los modelos apropiados para esta historia, una historia que nos ha enseñado a producir formas cada vez más abstractas de «solidaridad entre extraños».

La nueva conciencia de comunidad ha hallado su expresión en la Carta Europea de Derechos Humanos. Los miembros de la «Convención» se pusieron de acuerdo sobre este documento en un tiempo asombrosamente breve. Y aunque la VI. Conferencia de Niza se haya limitado a proclamar este catálogo de derechos fundamentales sin llegar a emitir una resolución vinculante, no cabe duda de que la Carta ejercerá su influencia sobre la jurisprudencia del Tribunal de Justicia Europeo.

Hasta ahora esta jurisprudencia se había ocupado sobre todo de las implicaciones de las cuatro libertades de mercado. La Carta en cambio, con sus determinaciones sociales, apunta más allá de esta limitación económica de la perspectiva. El documento pone de ma-

25. G. Therborn, art. cit., pp. 49 s. [El *Consejo de Europa* junto con la Convención Europea de Derechos Humanos y su Carta Social Europea han transformado Europa en un área de derechos humanos, más específica y más vinculante que cualquier otra área del mundo (...) El claro y general apoyo europeo para establecer un Tribunal Penal Internacional, de nuevo en contraste con los temores de los Estados Unidos, va en la misma dirección.]

nifiesto paradigmáticamente qué es lo que mantiene unidos normativamente a los ciudadanos europeos. Por ejemplo: en relación con los desarrollos de las técnicas genéticas, el artículo 3 determina el derecho a la integridad física y espiritual también en el sentido de prohibir cualquier forma de eugenesia positiva y cualquier procedimiento de clonación de organismos humanos.

III. ¿QUÉ QUIERE DECIR EUROFEDERALISMO?

Supongamos por un momento que tenemos argumentos suficientemente convincentes en favor de la prosecución de la unificación europea, y que es fundamentalmente posible crear las condiciones empíricas que son necesarias para construir una Europa trabada políticamente por medio de una Constitución. Aun así seguirá quedando en el aire una casilla vacía de tipo voluntarista, que tendría que ser implementada por la voluntad política de los actores con capacidad para actuar. Sólo será posible ganar para el proyecto europeo a una población en la que predominan actitudes de rechazo, o al menos de vacilación, si el proyecto se desvincula de la pálida abstracción de las medidas administrativas y de las conversaciones entre expertos, esto es, si se lo politiza. Los intelectuales no han recogido la pelota, y mucho menos iban los políticos a pillarse los dedos en un tema tan resbaladizo. Esto hace tanto más llamativo que, en su discurso en la Universidad Humboldt el 12 de mayo de 2000, Joschka Fischer diera el pistoletazo de salida para un debate constitucional[26]. A la pregunta de Fischer sobre cómo establecer la conexión apropiada entre la Europa de los Estados y la Europa de los ciudadanos, Chirac y Prodi, Rau y Schröder han reaccionado con nuevas sugerencias. Sin embargo, ha sido Jospin el primero que ha dejado claro que no será posible reformar procedimientos e instituciones mientras el contenido del proyecto político no adquiera perfiles más claros.

También la orientación, marcadamente nacional, del gobierno de Bush podría verse como una buena ocasión para que la Unión Europea perfile con más nitidez su política común tanto exterior como de seguridad en relación con los conflictos en el cercano Oriente y en los Balcanes, así como en su relación con Rusia y China. Cuanto más claramente se ponen de manifiesto las diferencias en la política medioambiental, armamentista y jurídica, más callada-

26. J. Fischer, *Vom Staatenverbund zur Föderation*, Frankfurt a.M., 2000.

mente se consolida una identidad europea. No obstante, tiene más importancia la cuestión del papel que va a querer desempeñar Europa en el Consejo de Seguridad, y sobre todo en las instituciones económicas mundiales. Eso sí, en la manera de argumentar sobre las intervenciones humanitarias, pero sobre todo en las orientaciones fundamentales en materia de política económica, van quedando claras las líneas de ruptura entre los Estados fundadores de la Unión Europea por una parte, y Gran Bretaña y Escandinavia por la otra. No obstante será mejor tratar abiertamente este tipo de conflictos que permitir que la Unión Europea se quiebre por causa de dilemas que no es capaz de controlar. En cualquier caso siempre será mejor una Europa de dos o tres velocidades que la quiebra o el desmembramiento.

A este respecto no se puede ignorar el comentario de Jospin respecto del «mecanismo de cooperación reforzada» acordado en Niza:

> Se lo puede aplicar, claro está, a la coordinación de la política económica en el Eurogrupo, pero también en ámbitos como el de la sanidad o el armamento. Con estas formas de cooperación, un grupo de Estados puede volver a imprimirle a la construcción de Europa la fuerza que ésta ha necesitado siempre.

Una evaluación equilibrada de los intereses podría dar a los gobiernos francés y alemán la oportunidad de volver a tomar la iniciativa después de las próximas elecciones presidenciales y al Bundestag. El *International Herald Tribune* ha expresado el siguiente seco comentario: «In the last resort, the French will be prepared to pay a certain price for Berlin not becoming the capital of Europe» [En último término, los franceses estarán preparados para pagar cierto precio a fin de que Berlín no se convierta en la capital de Europa] (12 de junio de 2001). La línea de la política exterior que va de Genscher a Fischer nos confirma sabiamente en la aceptación de esto.

La diplomacia ha entrado en un callejón sin salida. Por eso la reforma institucional inminente no podrá sacar sino provecho de una controversia política abierta sobre la dirección en la que debería seguir desarrollándose la Unión Europea. El debate jurídico constitucional entre «federalistas» y «soberanistas» oculta otro debate más sustancial: el que se plantea entre quienes consideran como prioridad armonizar las políticas más importantes de los diversos Estados y aquellos que preferirían descargar una fachada de instituciones centrales confeccionadas a medida de toda función importante de dirección política.

Todos tienen razón al considerar que la cuestión política nuclear que habría que regular en la parte orgánica de la Constitución es la de la delimitación de las competencias entre los planos federal, nacional y regional. Hay consenso en que los Estados nacionales, tal como han llegado a ser lo que son históricamente, tienen que mantener una posición mucho más fuerte de la que normalmente tienen los componentes que constituyen un Estado federal. El elemento todavía predominante de la creación de compromisos entre Estados seguirá manteniendo su fuerza en el interior de formas de trabajo disciplinadas por un Derecho constitucional compartido[27].

Por eso una Cámara de nacionalidades que configurara a la larga el Consejo Europeo como un Senado no sólo sería una institución legislativa que podría competir y colaborar al mismo tiempo con el Parlamento, sino que mantendría también una capacidad de intervención directa en una Comisión que habría quedado configurada como un ejecutivo legitimado políticamente. Ambas instancias se repartirían en cierto modo las funciones de gobierno de un presidente fuerte, al que se opondría un Parlamento elegido directamente por procedimientos de un derecho común. De cara a esta división de los poderes y a un sistema de partidos que, en el plano europeo, carece aún de perfiles fuertes, este Parlamento se parecería más bien al Congreso americano. También el Tribunal de Justicia Europeo incrementaría probablemente su influencia como institución que sigue desarrollando el derecho y adoptaría también una posición semejante a la de la Supreme Court. Y es que las materias necesitadas de regulación han incrementado de tal manera su complejidad, que se hacen necesarias interpretaciones más detalladas desde una Constitución cuyo papel tiene que ser obviamente el de reducir a principios abstractos el crecimiento salvaje de los tratados internacionales[28].

A propósito de los debates cada vez más amplios sobre temas jurídico-procedimentales, quisiera aportar aquí tres reflexiones:

a) La sustancia política de una futura Constitución consiste en dar una respuesta definitiva al tema de la expansión territorial de la Unión Europea, y en dar otra no demasiado definitiva al tema de

27. En este sentido es relevante el artículo 3 de la Constitución federal suiza: «Los Cantones son soberanos, en tanto su soberanía no esté limitada por la Constitución federal; ejercen todas las competencias que no estén transferidas a la Federación».

28. Cf. la prudente propuesta del Instituto Europeo de Florencia: *Ein Basisvertrag für die Europäische Union*, Imprenta de las Comunidades Europeas, mayo de 2000.

la delimitación de competencias dentro de un sistema político articulado en planos diversos.

La fijación de fronteras definitivas es compatible con la «geometría variable» de una integración más o menos acelerada de los Estados miembros. Una Europa de diversas velocidades, que se articulase provisionalmente en núcleo y periferia, podría atenuar también los problemas asociados a la ampliación hacia el Este. El controvertido tema de la delimitación de competencias tendría que abordarse sin demora, pero debe quedar abierto a revisiones. Esto permitirá experimentar, pero también aprender de las consecuencias imprevistas dentro de un marco ya fijado. Esta temporalización de algunas determinaciones, por centrales que sean, se corresponde por otra parte con una comprensión dinámica de la Constitución democrática como proceso de expansión creciente y duradera del sistema de derechos fundamentales[29].

b) La «subsidiariedad» es el principio funcional, tantas veces evocado, que puede permitir que se tenga en cuenta la autonomía de los Estados nacionales. Claro está que, cuanto mayores sean las diferencias de territorio y población, de poder político y de nivel de desarrollo económico, de cultura y formas de vida, mayor será el peligro de que las decisiones por mayoría vulneren el principio de una coexistencia en igualdad de derechos. Por eso todos los ámbitos que sean sensibles para la preservación de la integridad nacional deben sustraerse al principio mayoritario. No cabe duda, sin embargo, de que en las democracias de consenso más consolidadas las decisiones políticas padecen un lamentable déficit de transparencia. Por eso sería importante convocar consultas populares de alcance europeo, con el fin de ofrecer a los ciudadanos mejores posibilidades de influir en la configuración de las diversas políticas[30].

c) Tanto Fischer como Jospin han lanzado la idea de establecer conexiones transversales entre los Parlamentos nacionales. Intentan compensar el déficit democrático haciendo que los Parlamentos intraestatales engranen unos con otros de forma que los gobiernos se unifiquen en el Consejo a imagen de los primeros. La exigencia de legitimación que hoy día se satisface por la vía del Parlamento europeo se reforzaría si una parte de los parlamentarios europeos perteneciesen a su vez a la representación popular de sus propios países, o si esa conferencia del Comité para Asuntos Europeos, que hasta ahora se ha descuidado en gran medida, pudiera revitalizar el intercambio horizontal entre los Parlamentos nacionales[31]. Otro tipo de reflexiones arrojan vías alternativas de legitimación. La tendencia, que se ha calificado de «comitología», atribuye a las deliberaciones de toda esa multiplicidad de comités que trabajan para la Comisión el mérito de estar desarrollando una política deliberativa que es a su vez generadora de legitimidad[32].

29. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., cap. 9 [*Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, ³2001].

30. E. Grande, «Post-National Democracy in Europe», en Th. Greven y L.W. Pauly (eds.), *Democracy beyond the State?*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2000, pp. 115-138; E. Grande, «Demokratische Legitimation und europäische Integration»: *Leviathan* 24 (1996), pp. 339-360.

31. Esto parece ser más realista que la propuesta de Jospin de crear otra institución con un «congreso» formado por enviados de los Parlamentos nacionales. Cf. L. Chr. Blichner, «Interparliamentary discourse and the quest for legitimacy», en E. O. Erikson y J. E. Fossum, *op. cit.*, pp. 140-163.

32. Chr. Joerges y M. Everson, «Challenging the bureaucratic challenge», en E. O. Erikson y J. E. Fossum, *op. cit.*, pp. 164-188.

V

UNA CUESTIÓN DE TEORÍA POLÍTICA

La respuesta que se da en la tradición liberal a la cuestión de la relación entre soberanía popular y derechos humanos muestra matices diferentes de los de la respuesta a la misma pregunta en la tradición republicana. La amistosa crítica de Frank Michelman, profesor de Derecho del Estado en Harvard, me ha dado pie para volver a intentar presentar del modo más transparente posible la idea básica de *Facticidad y validez:* explicar en términos de teoría del discurso la identidad de origen de la democracia y el Estado de derecho.

8

EL ESTADO DE DERECHO DEMOCRÁTICO: ¿UNA UNIÓN PARADÓJICA DE PRINCIPIOS CONTRADICTORIOS?

I

La acepción moderna de la democracia se distingue de la acepción clásica por su referencia a un tipo de derecho que se caracteriza por tres rasgos: el derecho moderno es un derecho positivo, coactivo y estructurado individualistamente. Consiste en normas generadas por un legislador, sancionadas estatalmente y cuyo objetivo es garantizar las libertades subjetivas. De acuerdo con la acepción liberal, la autodeterminación democrática de los ciudadanos sólo puede hacerse realidad porque esta clase de derecho es un medio que garantiza estructuralmente la libertad. De este modo la idea del «imperio de la ley» (*rule of law*), que es la que históricamente encuentra su expresión en la idea de los derechos humanos, se sitúa en el mismo plano que la de la soberanía popular y en colaboración con ella, en calidad de *segunda* fuente de legitimación. Todo ello hace que se plantee la cuestión de la relación entre el principio democrático y el Estado de derecho.

De acuerdo con la acepción clásica, las leyes de la república son expresión de la voluntad *sin restricciones* de unos ciudadanos unidos. Sea cual sea la manera como se refleje el *ethos* previo de la forma política comunitaria en las leyes, éste no representa ningún tipo de restricción desde el momento en que sólo adquiere validez a través de un proceso de formación de la voluntad de los propios ciudadanos. Por el contrario, el principio del ejercicio del poder en el Estado de derecho parece imponer ciertos límites a la autodeterminación soberana del pueblo. El «imperio de la ley» exige que la

formación de la voluntad democrática no vulnere los derechos humanos positivizados como derechos fundamentales.

En la historia de la filosofía política es un hecho que estas dos fuentes de legitimación del Estado democrático de derecho aparecen compitiendo entre sí. Liberalismo y republicanismo no están de acuerdo sobre dónde situar la prioridad en la jerarquía de la fundamentación: si en la «libertad de los modernos» o en la «libertad de los antiguos». ¿Qué es primero: los derechos subjetivos de libertad de los ciudadanos en la moderna sociedad económica, o los derechos de participación política de los ciudadanos en el Estado democrático?

Los unos insisten en que la autonomía privada de los ciudadanos adquiere su forma en unos derechos fundamentales, cuyo contenido esencial se entiende «inalterable» y que son garantizados por un imperio anónimo de las leyes. De acuerdo con los otros, la autonomía política de los ciudadanos se encarna en la autoorganización de una comunidad que se da a sí misma sus propias leyes con toda libertad. Si la fundamentación normativa del Estado democrático de derecho ha de ser consistente, se diría que es importante fijar las prioridades entre los dos principios concurrentes: el de los derechos humanos y el de la soberanía popular.

Supongamos que las leyes, incluida la Ley fundamental, sólo son legítimas si coinciden con los derechos humanos, con independencia de cuál sea el fundamento de su legitimidad. Éste implicaría que el legislador democrático sólo puede ejercer su capacidad de decisión soberana dentro de los límites marcados por aquéllos, y esto representaría una limitación del principio de la soberanía popular. Supongamos, por el contrario, que las leyes, incluida la Ley fundamental, sólo son legítimas si proceden de una formación democrática de la voluntad. En este caso se entenderá que el legislador democrático puede darse a sí mismo una Constitución cualquiera, e incluso, llegado el caso, vulnerar incluso su propia Ley fundamental, y esto actuaría en perjuicio de la idea del Estado de derecho.

A esta alternativa, claro está, se opone una fuerte intuición[1]. La idea de los derechos humanos, tal como queda desarrollada en los derechos fundamentales, no puede imponérsele al legislador soberano como una restricción externa a él, ni puede instrumentalizarse simplemente como requisito funcional para sus objetivos. En un cierto sentido ambos principios nos parecen igualmente originarios. El uno no es posible sin el otro, y no hay necesidad de suponer que cada uno le fija límites al otro.

1. J. Habermas, «Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie», en íd., *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, pp. 293-305 [*La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999].

Esta intuición de la «igual originariedad» podría expresarse también en el sentido de afirmar que la autonomía privada y la autonomía pública se exigen la una a la otra. Son conceptos interdependientes, su relación es la de una implicación material. Los ciudadanos del Estado sólo podrán hacer un uso «apropiado» de la autonomía pública que les garantizan los derechos políticos si privadamente son lo suficientemente independientes y están en condiciones de organizar y garantizar su forma de vida privada con el mismo grado de autonomía. Ahora bien, para que los ciudadanos de la sociedad puedan disfrutar en la misma medida de su autonomía privada igualitaria —es decir, para que las libertades de acción subjetivas que están igualitariamente distribuidas entre ellos posean para ellos el «mismo valor»— es necesario que, como ciudadanos del Estado, hagan un uso apropiado de su autonomía política.

Ésta es la intuición que tanto Rousseau como Kant incorporaron al concepto de la autonomía[2]. La idea de que los destinatarios del derecho tienen que poder entenderse también y al mismo tiempo como sus autores no otorga a los ciudadanos unificados en una comunidad democrática ninguna patente de corso voluntarista para tomar decisiones cualesquiera. La garantía jurídica de poder hacer u omitir lo que se quiera dentro del marco fijado por las leyes constituye el núcleo de la autonomía privada, no de la pública. Lo que se atribuye a los ciudadanos del Estado, sobre la base de esta libertad para operar a su antojo, es más bien autonomía en el sentido de una formación «racional» de la voluntad, por más que esta autonomía se les entregue sólo como posibilidad y no se convierta para ellos en una exigencia legal. Se trata de que vinculen su voluntad única y exclusivamente a aquellas leyes que ellos se han dado a sí mismos, como resultado de una voluntad común formada en un proceso discursivo. La idea de la autolegislación, bien entendida, establece una relación interna entre la libertad y la razón: pone la libertad de todos —la *auto*legislación— en una relación de dependencia con el respeto *igualitario* a la libertad individual de cada uno para decir sí o no, para tomar posición —a la auto*legis*lación—. Bajo estas condiciones sólo aquellas leyes que verdaderamente respeten por igual los intereses de todos podrán hallar una aceptación racional.

2. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992.

Sin embargo, ni Rousseau ni Kant fueron capaces de hacer inequívocamente fecundo el concepto de la autonomía para la fundamentación de una democracia constituida como Estado de derecho. Rousseau sitúa la razón en la voluntad popular, vinculando el proceso democrático a la forma de unas leyes abstractas y generales; Kant, por el contrario, intenta alcanzar este objetivo subordinando el derecho a la moral. Ahora bien, como tendremos todavía ocasión de mostrar, esta relación interna de voluntad y razón sólo puede desarrollarse en la dimensión del tiempo, como un proceso histórico que se va corrigiendo a sí mismo.

Es cierto que en *La Disputa de las Facultades* Kant va más allá de las fronteras sistemáticas que había impuesto a su propia filosofía y le atribuye a la Revolución francesa el rango de un «signo de la historia»: un «signo» en el sentido de que refleja la posibilidad de un progreso moral de la humanidad. No obstante las Asambleas constituyentes de Filadelfia y de París no han dejado en la teoría misma ninguna huella, no al menos la huella *racional* de un gran acontecimiento histórico doble que, como podemos reconocer retrospectivamente, supuso un comienzo completamente nuevo. De él ha surgido un proyecto que a lo largo de los siglos ha anudado la trama de un discurso constitucional racional.

Quisiera aquí hacer referencia a una reciente investigación de Frank Michelman[3] con el fin de mostrar que la aparente paradoja de la relación entre democracia y Estado de derecho se deshace en la dimensión del tiempo histórico, en cuanto se concibe la Constitución como un proyecto que perpetúa el acto fundacional como un proceso constituyente que se prosigue de generación en generación.

II

En sistemas políticos como los de los Estados Unidos o la República Federal de Alemania, que poseen una institución independiente de control de la constitucionalidad de las leyes aprobadas por el Parlamento, se plantean una y otra vez debates sobre la relación entre democracia y Estado de derecho en cuanto a la función y la posición de este órgano, tan influyente políticamente, que es el Tribunal Constitucional.

3. F. Michelman, *Brennan and Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

Hace ya tiempo que en los Estados Unidos está vivo un intenso debate sobre la legitimidad del control de normas (*judicial review*) ejercido por la Supreme Court como instancia última. Los representantes de las viejas convicciones republicanas se rebelan una y otra vez contra el poder elitista de los expertos jurídicos, que a la hora de interpretar la Constitución sólo pueden apelar a su competencia técnica. Lo hacen alegando que «todo poder del Estado deriva del pueblo», y en base a que este Tribunal puede anular decisiones de una Asamblea legislativa elegida democráticamente, sin que sus miembros estén a su vez legitimados por una mayoría democrática.

Frank Michelman ve personificada esta problemática en William J. Brennan, una gran figura de la jurisprudencia constitucional americana reciente. Describe a Brennan como un liberal que defiende los derechos de libertad individuales desde una lectura intensamente moralista, y lo describe también como un demócrata que radicaliza los derechos de participación política y comunicación, e intenta prestar oído tanto a las voces enmudecidas y marginadas como a las disidentes y opuestas. Lo describe también como un socialdemócrata altamente sensible a las cuestiones de la justicia social, y finalmente como un pluralista que, partiendo de una concepción liberal de la tolerancia, se compromete con una política de reconocimiento de las minorías culturales, raciales y religiosas en virtud de su propia sensibilidad hacia las diferencias.

En una palabra: Michelman nos presenta a Brennan desde la óptica del pragmatismo americano como un modelo de republicanismo contemporáneo, con el fin de llevar hasta su extremo la cuestión que nos ocupa: si un demócrata convencido y con esta mentalidad hace del instrumento democráticamente dudoso del control de normas un uso amplio y sin escrúpulos, y adopta el papel de un juez constitucional proclive a la intervención, tal vez la jurisprudencia acuñada por él pueda ponernos sobre la pista del misterio de cómo compatibilizar el principio de la soberanía popular con el del Estado de derecho.

Para Michelman, Brennan constituye un ejemplo de la función de un *responsive judge*. Lo que hace de él un intérprete de la Constitución *democráticamente por encima de toda sospecha* es el hecho de que sólo emite sus sentencias después de haberse expuesto lo más pacientemente posible, con curiosidad, sensibilidad hermenéutica y ganas de aprender, a la cacofonía de las voces y discursos planteados en la sociedad civil y en la opinión pública. La interacción con el gran público, frente al cual se sabe responsable el experto en dere-

cho, tiene por objeto contribuir a legitimar democráticamente el juicio de un juez constitucional no legitimado democráticamente, o al menos no lo suficiente:

> It is a question of the interpreter's greater or lesser reliability *and of what we can do to bolster it* [...] And one condition that you think contributes greatly to reliability is the constant exposure of the interpreter —the moral reader— to the full blast of the sundry opinions on the questions of rightness of one or another interpretation, freely and uninhibitedly produced by assorted members of society listening to what the others have to say out of their diverse life histories, current situations, and perceptions of interest and need[4].

Parece obvio que Michelman se deja guiar por la intuición de que el hecho de que una sociedad movilizada someta al tribunal a una especie de asedio discursivo genera una interacción que tiene consecuencias favorables para unos y otros. Para un tribunal, que en cualquier caso decide con plena independencia, el hecho de que se amplíe la base de la argumentación jurídica contribuye a ampliar también la óptica de los expertos; para los ciudadanos, que logran ejercer cierta influencia sobre el tribunal al hacer públicas sus opiniones de un modo más o menos provocativo, ello supone, cuando menos, que se incrementa la legitimidad del procedimiento heurístico de encontrar la decisión.

Para poder juzgar hasta qué punto este modo de representarse el modelo puede contribuir a resolver la paradoja aparente que mencionábamos, habría que analizar en detalle, por una parte, el papel cognitivo que desempeña en la práctica de las sentencias del tribunal la ofensiva discursiva que parte de una esfera pública jurídica ampliada, y, por la otra, la contribución funcional que aquélla debería tener para la aceptación social de las sentencias. Temo, sin embargo, que lo que marque la pauta, a la hora de *articular* en un cierto contexto la tarea del control normativo, sean más bien razones de tipo pragmático y circunstancias históricas. Las posibilidades de esta institucionalización tendrían que enjuiciarse, sin duda, a la luz de los principios de la soberanía popular y del Estado de derecho. Pero soluciones estándar no van a salir ni de la constelación ni de la interacción de tales principios.

4. F. Michelman, *Brennan and Democracy*, cit., p. 19. [Es cuestión de la mayor o menor fiabilidad del intérprete *y de lo que podemos hacer para reforzarla* (...) Y una condición que usted cree que contribuye grandemente a la fiabilidad es el que el intérprete –el lector moral– esté constantemente expuesto a la tempestad de las diversas opiniones sobre la corrección de una u otra interpretación; de las opiniones emitidas de manera libre y desinhibida por los distintos miembros de la sociedad que escuchan lo que tienen que decir los demás a partir de la diversidad de sus historias vitales, de sus situaciones corrientes y sus percepciones de lo que les interesa y necesitan.]

Por eso creo que para la cuestión de principio que nos planteábamos aquí es más interesante la *vía* a través de la que llega Michelman a su modelo del juez «que responde de modo responsable» que la propuesta misma. Hacía tiempo que Michelman se estaba confrontando básicamente con tres posiciones, que él mismo ve representadas en Ronald Dworkin, Robert Post y yo mismo. En lo que sigue voy a intentar esquematizar argumentos y contraargumentos en forma tal que cada una de estas tres posiciones «salga de la otra» en buen estilo dialéctico.

De acuerdo con la concepción liberal para que el proceso de legislación democrática lleve a regulaciones legítimas es necesaria una cierta forma de institucionalización jurídica. La «Ley fundamental» se introduce como condición necesaria y suficiente para el propio proceso democrático, no como su resultado: *democracy cannot define democracy* [la democracia no puede definir a la democracia]. Sin embargo la relación entre la democracia, como fuente de legitimación, y un Estado de derecho que no requiere legitimación democrática no tiene nada de paradójica. Pues el tipo de reglas constitutivas que *hacen posible* una democracia no pueden *restringir* la práctica democrática como si fueran normas impuestas desde fuera. Una sencilla explicación de los conceptos hace desaparecer la aparente paradoja: *enabling conditions should not be confused with constraining conditions* [las condiciones posibilitadoras no deben confundirse con las restrictivas].

La idea que se pretendía demostrar, la de que la Constitución es, por así decirlo, inherente a la democracia, se impone sin duda por sí misma. Ahora bien, el argumento precedente no basta para fundamentar esta idea, ya que se refiere sólo a aquella parte de la Ley fundamental que es inmediatamente constitutiva de la organización de la formación democrática de la opinión y de la voluntad, esto es, se refiere sólo a los derechos de participación política y de comunicación. Y, sin embargo, el núcleo de los derechos fundamentales lo forman más bien los derechos de libertad clásicos: *habeas corpus*, derecho a practicar la propia religión sin obstáculos, derechos de propiedad, en suma todos los derechos de libertad que garantizan que uno puede configurar autónomamente su vida y perseguir su propio bien (*pursuit of happiness*). Está claro que estos derechos fundamentales liberales

protegen bienes que poseen también un valor *intrínseco*. Pero no se agotan en la función instrumental que puedan tener para el ejercicio de los derechos políticos del ciudadano. Puesto que lo primario de las libertades clásicas no reside en modo alguno en auspiciar la cualidad de ciudadanos del Estado, entonces no basta con argumentar que hacen posible la democracia, cosa que, por el contrario, sí ocurre en lo que se refiere a los derechos fundamentales políticos.

De acuerdo con la concepción republicana, la sustancia de la Constitución sólo puede verse libre de estar en una relación de competencia con la soberanía popular si nace de un proceso de formación de la opinión y voluntad de los ciudadanos que sea incluyente. En tal caso, esto nos obliga a concebir la autodeterminación democrática como un tipo de acuerdo de carácter ético-político y libre de toda coacción entre los miembros de una población acostumbrada a la libertad. Y, bajo esta condición, los principios del Estado de derecho no se ven perjudicados por el hecho de que se los reconozca como el componente integral de un *ethos democrático*. Esos principios del Estado de derecho estarán enraizados, en los motivos y en el ánimo de los ciudadanos, de un modo más libre y duradero que a través de una inmunización jurídica formal contra el deseo de modificar la Constitución por parte de unas mayorías tiránicas. Ahora bien, esta reflexión se hace deudora de una *petitio principii*. Pues, en efecto, introduce en la historia de la mentalidad y en la cultura política de la comunidad precisamente ese tipo de orientaciones de valor liberales que hacen que sea innecesaria la coerción jurídica gracias a la costumbre y a una autovinculación moral de las personas.

III

La concepción republicana adquiere un sentido diferente, y, por cierto, un sentido procedimental, cuando las expectativas racionales de la formación de la opinión y la voluntad democráticas, que *se autolimitan*, desplazan su base desde las fuentes de un consenso sobre valores ya existente hacia las cualidades formales del proceso democrático. Los neoaristotélicos tienen que confiar en los hábitos liberales y en la capacidad de crear tradiciones de una cierta forma de vida democrática. Los republicanos kantianos, en cambio, radicalizan la idea de que la noción de los derechos humanos *es inherente* al proceso de la propia formación racional de la voluntad: los derechos fundamentales son la respuesta a exigencias que se plantean a una

comunicación política entre extraños, que es ella misma fundamento de la hipótesis de que los resultados que se alcancen serán racionalmente aceptables.

Con esto la Constitución adquiere el sentido procedimental de instaurar formas de comunicación que cuidan de que se produzca un uso público de la razón y una negociación leal de intereses, a medida que se vayan haciendo necesarias las regulaciones y dependiendo del contexto específico de cada problema. Como este conjunto de condiciones que hacen posible lo demás tiene que realizarse en el medio del derecho, tales condiciones tienen que extenderse por igual, como veremos, tanto a los derechos liberales de libertad como a los de participación política.

Michelman describe los supuestos básicos de esta concepción de la democracia deliberativa no sin mostrar una cierta simpatía hacia la misma:

> First, a belief that only in the wake of democratic debate can anyone hope to arrive at a reliable approximation to true answers to questions of justice of proposed constitutional norms, understood as consisting in their universalizability of everyone's interests or their hypothetical unanimous acceptability in a democratic discourse; and, second, that only in that way can anyone hope to gain a sufficient grasp of relevant historical conditions to produce for the country in question, in a legally workable form, an apt interpretation of whatever abstract practical norms can pass the justice tests of universalizability and democratic-discursive acceptability[5].

Pero Michelman tampoco le concede a esta concepción de la democracia deliberativa la capacidad de resolver la relación aparentemente paradójica entre democracia y Estado de derecho. La paradoja misma parece retornar en cuanto rastreamos las huellas que

5. F. Michelman, «Constitutional Authorship», en L. Alexander (ed.), *Constitutionalism: Philosophical Foundations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 64-98, cita, p. 90. [Primero, la creencia de que sólo tras un debate democrático puede cualquiera esperar alcanzar una aproximación fiable a dar respuestas verdaderas a las cuestiones de justicia que vengan propuestas; estas respuestas consisten en su capacidad de universalizar los intereses de cada cual o en la posibilidad de que sean aceptadas en un discurso democrático; y, en segundo lugar, el hecho de que sólo de esta manera puede cualquiera esperar lograr una comprensión suficiente de las condiciones históricas que son relevantes en orden a producir, para el país del que se trate, y de una forma legalmente realizable, una interpretación adecuada de las normas prácticas abstractas que puedan pasar la prueba de la universalizabilidad y de la aceptabilidad democrático-discursiva.]

llevan hasta el acto mismo de creación de la Constitución y examinamos si la formación de la opinión y de la voluntad de la propia Asamblea constituyente puede o no puede concebirse, desde el punto de vista de una teoría del discurso, como un proceso democrático sin restricciones. En otra ocasión he sugerido[6] la posibilidad de entender los fundamentos normativos del Estado de derecho democrático como resultado de procesos de deliberación y decisión que asumen los fundadores —sean cuales sean los motivos históricos que ocasionalmente les hayan movido— con la intención de crear una asociación voluntaria entre sujetos jurídicos libres e iguales y capaz de determinarse a sí misma. Los fundadores buscan una respuesta racional a la pregunta de qué derechos tenemos que reconocernos los unos a los otros si queremos regular nuestra convivencia de forma legítima con los medios del derecho positivo.

Con este planteamiento, y con la modalidad discursiva de la deliberación, quedan establecidas al menos dos decisiones:

— Por una parte, la de que sólo puede valer como legítimo aquello sobre lo cual están en condiciones de ponerse libremente de acuerdo quienes toman parte en la deliberación desde una situación de igualdad de derechos, es decir, aquello que recoge el asentimiento de todos bajo condiciones de un discurso racional. Naturalmente, esto no excluye que puedan producirse errores; que se busque la única respuesta correcta no garantiza que se llegue al resultado correcto. El carácter discursivo del proceso de deliberación lo que hace es sentar las bases de la expectativa de que el proceso pueda siempre corregirse a sí mismo, y, a su vez, sustenta la presunción de que se llegará a resultados racionalmente aceptables.

— Por otra parte, la de que con este planteamiento específico los participantes se obligan a regular su convivencia utilizando como medio el derecho moderno. La modalidad de legitimación que es propia de un acuerdo general alcanzado bajo las condiciones del discurso, y que se asocia con la idea de unas leyes que obligan a todos y que garantizan las mismas libertades subjetivas, confiere al concepto kantiano de la autonomía política una nueva validez: nadie es realmente libre mientras la totalidad de los ciudadanos no disfrute de las mismas libertades al amparo de unas leyes que se han dado a sí mismos como resultado de una deliberación racional.

6. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, pp. 151-165 [*Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, [3]2001].

Antes de volver sobre el sistema de derechos fundamentales que es posible desarrollar a partir de esta perspectiva de una teoría del discurso, tendremos que ocuparnos de la objeción que plantea Michelman también contra este tercer intento procedimentalista de poner en consonancia la idea de los derechos humanos con el principio de la soberanía popular. Pero, para poder entender el verdadero peso de esta interesante objeción, es necesario aclarar qué consecuencias tiene la propuesta de explicar la forma del Estado democrático guiándose por la *institucionalización jurídica* de una extensa y ramificada red de discursos. Los discursos públicos requieren especificaciones temporales, sociales y objetivas diversas, que se refieren tanto a la formación de la opinión y de la voluntad políticas en escenarios públicos o en corporaciones legislativas, como a la práctica de producir decisiones jurídicamente correctas y basadas en una adecuada información objetiva, ya sea en los tribunales o en las instancias de la Administración. La mirada de Michelman se concentra en esta dimensión de las regulaciones jurídicas, empezando por los derechos fundamentales y los derechos políticos electorales, pasando por las determinaciones de la parte orgánica de la Constitución, hasta llegar a los derechos procedimentales y a los reglamentos de las diversas corporaciones.

Dependiendo de cuál sea la materia necesitada de regulación y de la necesidad de aportar decisiones que se produzca, estarán en primer plano unas veces los aspectos morales y jurídicos del tema, y otras, los aspectos éticos. Unas veces se trata de cuestiones empíricas para las cuales es indispensable movilizar el saber de los expertos; otras se trata de cuestiones pragmáticas que requieren una ponderación de intereses y por lo tanto negociaciones leales. Los propios procesos de legitimación se producen en diversas fases de la comunicación. Por una parte actúan circuitos de comunicación «salvajes», que operan en formas no organizadas de la esfera pública; por la otra, hay procesos formalmente regulados de deliberación y de toma de decisiones en tribunales, Parlamentos y órganos administrativos, etc. Eso sí, lo que no se puede hacer es confundir los procedimientos y las normas jurídicas propias de la organización y la articulación de los discursos con los procedimientos y las pautas de argumentación cognitivos que guían el propio decurso intrínseco de los discursos.

IV

En realidad, cuando Michelman llama nuestra atención sobre el hecho de que la práctica constituyente no puede reconstruirse de acuerdo con supuestos de la teoría del discurso, pues con ello se enredaría en un *regressus ad infinitum,* el de la circularidad de la autoconstitución jurídica, se está refiriendo a esa dimensión jurídica de la *articulación* de formas de comunicación:

> A truly democratic process is itself inescapably a legally conditioned and constituted process. It is constituted, for example, by laws regarding political representation and elections, civil associations, families, freedom of speech, property, access to media, and so on. Thus, in order to confer legitimacy on a set of laws issuing from an actual set of discursive institutions and practices in a country, those institutions and practices would themselves have to be legally constituted in the right way. The laws regarding elections, representation, associations, families, speech, property, and so on, would have to be such as to constitute a process of more or less «fair» or «undistorted» democratic political communication, not only in the formal areas of legislation and adjudication but in civil society at large. The problem is that whether they do or not may itself at any time become a matter of contentious but reasonable disagreement, according to the liberal premise of reasonable interpretative pluralism[7].

La legitimidad procedimental de los resultados de cualquier discurso depende, de acuerdo con las condiciones de éste, de la legitimidad de las reglas por las que se ha especificado y articulado ese tipo de discurso desde los puntos de vista temporal, social y objetivo. Si lo que marca la pauta es la legitimidad procedimental, el resultado de las elecciones políticas, las decisiones de los Parlamentos, o el contenido de las sentencias de los tribunales quedarán básicamente bajo la sospecha de no haberse producido de un modo correcto cuando el procedimiento se ha articulado deficientemente, según reglas deficientes. Y esta cadena de los presupuestos de la legitimación llega incluso más allá de la práctica constituyente. Al fin y al cabo, la Asamblea constituyente misma no puede garantizar la legitimidad de las reglas por las que ella se ha constituido a su vez. De modo que la cadena no se cierra y el proceso democrático se enreda en un curso circular de autoconstitución que lo proyecta a un *regressus ad infinitum.*

No quisiera salir al encuentro de esta objeción recurriendo a la deshilachada objetividad que recurre a puntos de vista morales últimos que podrían detener ese regreso. En lugar de un realismo moral, que siempre sería difícil de defender, lo que yo propongo es entender este regreso mismo como la expresión comprensible del carácter abierto hacia el futuro de la Constitución de un Estado democrático de derecho: una Constitución que es democrática no sólo por su contenido sino también por su fuente de legitimación significa para mí un proyecto creador de tradición y que tiene un comienzo claramente marcado en el tiempo. Todas las generaciones ulteriores tendrán que afrontar la tarea de actualizar una sustancia normativa no agotada, la del sistema de derechos fijado en la Carta constitucional. Y, de acuerdo con esta concepción dinámica de la Constitución, la legislación ordinaria lo que hace es seguir reescribiendo el sistema de los derechos como una adecuación interpretativa a las circunstancias actuales (lo cual contribuye, a su vez, a atenuar la distancia entre normas constitucionales y leyes ordinarias). Sin duda, esta continuación falible del hecho fundacional sólo podrá romper el círculo de una autoconstitución discursiva y en vacío de una comunidad si ese proceso, que ciertamente no está a salvo de interrupciones contingentes y de recaídas históricas, puede ser entendido *a largo plazo* como un proceso de aprendizaje capaz de corregirse a sí mismo.

En un país como los Estados Unidos, que tiene por detrás una historia constitucional continuada de más de doscientos años, hay evidencias que apoyan esta lectura. Bruce Ackermann señala la existencia de periodos «calientes», como la etapa del *New Deal* con Roosevelt, que se caracterizan por un espíritu innovador de refor-

7. F. Michelman, «Constitutional Authorship», cit., p. 91. [Un proceso verdaderamente democrático es en sí mismo inevitablemente un modelo condicionado y constituido legalmente. Está constituido, por ejemplo, por leyes referidas a la representación política y las elecciones, las asociaciones civiles, familias, libertad de expresión, propiedad, acceso a los medios de comunicación, etc. Así pues, con vistas a conferir legitimidad a un conjunto de reglas que dimanan de un conjunto presente de instituciones y prácticas discursivas en un país, estas instituciones y prácticas tendrían ellas mismas que estar legalmente constituidas de la manera correcta: Las leyes concernientes a elecciones, representación, asociaciones, familias, habla, propiedad, etc., tendrían que ser de tal modo que constituyeran un proceso de comunicación política democrática más o menos «limpio» y «no distorsionado», no solamente en las áreas formales de la legislación y el arbitraje sino en la sociedad civil en general. El problema es que el hecho de que lo constituyan o no puede llegar a ser ello mismo en cualquier momento un asunto de desacuerdo razonable, conforme a la premisa liberal de un pluralismo de interpretaciones razonables.] Cf. F. Michelman, «Jürgen Habermas: Between Facts and Norms»: *Journal of Philosophy* 93 (1996), pp. 307-315; cf. también F. Michelman, «Democracy and Positive Liberty»: *Boston Review* 21 (1996), pp. 3-8.

haya podido parecer a primera vista. Pero lo que, sin embargo, no se pone de manifiesto todavía es el modo en que los principios del Estado de derecho pueden considerarse como inherentes a la constitución de la democracia como tal. Si queremos hacer plausible la idea de que democracia y Estado de derecho no están entre sí en una relación paradójica, tendremos que explicar en qué sentido los derechos fundamentales *en su conjunto*, y no sólo los derechos ciudadanos políticos, son constitutivos para el proceso de la autolegislación.

La teoría del discurso, a semejanza de las teorías contractualistas que constituyen su precedente, simula también una situación de partida: la de un cierto número de personas que libre y voluntariamente inician una práctica constituyente. Y esta ficción de la voluntariedad tiene por objeto cumplir la importante condición de que las partes que intervienen estén en situación de igualdad originaria, que su «sí» o «no» cuente lo mismo. Pero los participantes tienen que satisfacer además otras tres condiciones:

— En primer lugar, se reúnen con la decisión compartida de regular legítimamente su convivencia ulterior utilizando los medios del derecho positivo.

— En segundo lugar, están en condiciones de, y dispuestos a, tomar parte en discursos prácticos, esto es, a satisfacer los ambiciosos requisitos pragmáticos de una práctica argumentativa. Este supuesto de racionalidad no se limita aquí, como en la tradición del Derecho natural moderno, a la racionalidad de medios y fines; y tampoco se limita, como en Rousseau y en Kant, a la moralidad, sino que hace de la razón comunicativa una condición[9].

— Y, finalmente, en tercer lugar, con la iniciación de la práctica constituyente se asocia la disposición a convertir explícitamente en tema de discusión el sentido de esa misma práctica (*turning the resource of the performance into a topic*) [convertir el recurso de la representación en tema].

Esta práctica se limita a reflexionar sobre el sentido específico de la empresa y a hacer explícito en conceptos qué es lo que han iniciado los participantes con la práctica en cuestión. Y esta reflexión

9. J. Habermas, «Rationalität der Verständigung», en Íd., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999, pp. 102-137 [*Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002].

pone de manifiesto una serie de tareas constructivas que tienen que cumplirse antes de que, en la etapa siguiente, pueda empezar de hecho el trabajo constituyente.

Lo primero que han de comprender los participantes es que, desde el momento en que pretenden dar cumplimiento a su empresa a través del medio del derecho, tienen que generar una regulación de su propio estatus, en el sentido de que haga que cada miembro ulterior de la asociación tenga la posición de un portador de derechos subjetivos. Un ordenamiento individualista, formulado como derecho positivo y coactivo, sólo es posible si se incorporan en él al mismo tiempo tres categorías de derechos. Tomando pie en la exigencia de legitimidad vinculada a una capacidad de tomar acuerdos entre todos, estas categorías son las siguientes:

1) Derechos fundamentales (de contenido concreto cualquiera) que resultan de una configuración autónoma del derecho en dirección a la mayor cantidad posible de libertades de acción individuales iguales para todos.

2) Derechos fundamentales (de contenido concreto cualquiera) que derivan de la configuración autónoma del estatus de miembro en una asociación voluntaria de sujetos de derecho.

3) Derechos fundamentales (de contenido concreto cualquiera) que provienen de la configuración autónoma de una protección jurídica individual igual para todos, esto es, de la justiciabilidad de los derechos subjetivos.

Estas tres categorías de derechos son necesarias para fundar cualquier asociación de sujetos de derecho, delimitada en un cierto espacio social, y en la que sus miembros se reconozcan entre sí como portadores de derechos subjetivos justiciables.

Por referencia a estos tres puntos de vista, lo que están haciendo los participantes es anticipar su papel futuro de beneficiarios y *destinatarios* del derecho. Ahora bien, dado que pretenden fundar una asociación de ciudadanos que se den las leyes a sí mismos, en este momento han de hacerse conscientes de que necesitan una cuarta categoría de derechos: la que les permita reconocerse unos a otros también como *autores* de tales derechos, así como del derecho en general. Si quieren seguir manteniendo en el futuro el aspecto más importante de su práctica actual, que es el de la autodeterminación, tienen que atribuirse unos a otros además el poder que corresponde a un legislador político, introduciendo derechos fundamentales de carácter político.

Sin las tres primeras categorías de derechos fundamentales no puede haber aquello que llamamos derecho; pero el derecho no podría obtener contenidos concretos si esas categorías no adquirieran también una configuración política. Y, en consecuencia, esto hace necesaria otra categoría más de derechos (por el momento, claro está, también vacía):

4) Los derechos fundamentales (de contenido concreto cualquiera) que surgen de la configuración autónoma del derecho orientada en dirección a una participación en la legislación política en condiciones de una igualdad de oportunidades.

Es importante recordar que el escenario aquí diseñado reproduce, por así decirlo, un proceso que discurre sólo en el pensamiento, y ello aun cuando éste haya podido cristalizar en el curso de una práctica deliberativa. Por el momento no ha ocurrido nada *realmente*. No podría haber ocurrido nada, ya que, antes de que los participantes acuerden el primer acto de legislación, han de tener claro el tipo de empresa con el que se han comprometido en el momento de iniciar una práctica legislativa.

Pues bien, una vez que han hecho conceptualmente explícito el sentido performativo de esta práctica, que hasta entonces era sólo objeto de un mero saber intuitivo, saben ya también que tienen que crear las cuatro categorías de derechos mencionadas, como quien dice, de una sola vez. Está claro que no pueden generar derechos fundamentales en abstracto, sino que en cada caso tendrán que establecer derechos fundamentales singulares con un contenido concreto. Por eso estos participantes, que se han vuelto reflexivamente sobre sí mismos y que hasta ahora se habían ocupado tan sólo de aclarar filosóficamente los conceptos, tienen ahora que salir de detrás del velo del no saber empírico que ellos mismos habían colocado ante sí, y tienen que percibir cuáles son las cosas que tienen que ser reguladas bajo las circunstancias históricas efectivamente dadas, y cuáles son los derechos necesarios para las materias que se revelan necesitadas de regulación.

En este sentido, sólo reconocerán la necesidad de los derechos elementales de la inviolabilidad corporal o de la libertad de circulación cuando se hayan visto confrontados con las insoportables consecuencias del uso de la violencia física. De hecho, una Asamblea constituyente no puede tomar decisiones hasta que *contempla* los riesgos que pone de manifiesto una determinada necesidad de seguridad. Y sólo con la introducción de nuevas tecnologías de la información aparecerá el tipo de problemas secundarios que acaban haciendo necesarias cosas como la protección de datos. Sólo cuando los rasgos más relevantes del entorno arrojan luz sobre nuestros intereses se pone de manifiesto que, para poder configurar nuestra vida, tanto personal como política, necesitamos los derechos que conocemos, por ejemplo el de hacer contratos, adquirir propiedad, crear asociaciones, expresar públicamente nuestras opiniones, tener y practicar una religión, etcétera.

Tenemos, pues, que distinguir cuidadosamente dos etapas: en primer lugar, la etapa de la explicitación conceptual del lenguaje de los derechos subjetivos, en la cual puede darse expresión a la práctica común de una asociación de sujetos jurídicos libres e iguales que se determinan a sí mismos, y que constituye por cierto la única encarnación posible del principio de la soberanía popular. Y en segundo lugar, la etapa de la realización de este principio por medio del ejercicio y la realización efectivos de esa práctica. Desde el momento en que la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos del Estado se concibe como un proceso duradero de realización y configuración progresiva del sistema de los derechos fundamentales, el principio de la soberanía popular se hace valer dentro de la idea del Estado de derecho.

Este escenario bifásico de la génesis conceptual de los derechos fundamentales pone de manifiesto, de un modo intuitivo, que los pasos conceptuales preparatorios hacen explícitos ciertos requisitos que son necesarios para una autolegislación democrática instaurada en forma jurídica. Esos pasos son los que dan expresión a esa práctica; no son barreras a las que ella deba someterse. Pues el principio democrático sólo puede hacerse realidad con la idea del Estado de derecho. Ambos principios se encuentran en una relación recíproca de implicación material.

VI

Como la autonomía no se puede confundir con la mera preferencia subjetiva, el «imperio de las leyes» no precede a la voluntad del soberano ni procede de ésta. Se encuentra, por el contrario, tan inscrita en la autolegislación política como lo está el imperativo categórico en el supuesto de la autolegislación moral, ese imperativo según el cual sólo son racionalmente legítimas aquellas máximas que puedan ser objeto de un asentimiento universal —en el sentido de que todo el mundo atienda a ellas por igual—. Pero así como el indivi-

duo que actúa moralmente vincula su voluntad a la idea de la *justicia*, lo que hace el soberano político cuando se vincula racionalmente a sí mismo es vincularse a un *derecho* legítimo. La razón práctica, que se articula en el «imperio de las leyes», se vincula en calidad de dominio ejercido legalmente a los rasgos constitutivos del derecho moderno. Esto explica también por qué la relación de implicación entre soberanía popular y Estado de derecho se refleja en la relación entre la autonomía del ciudadano del Estado y la autonomía del ciudadano de la sociedad: la una no puede realizarse sin la otra.

El derecho legítimo protege la autonomía igual de cada uno del mismo modo que lo hace la moral: ningún individuo es libre mientras no gocen de la misma libertad todas las personas. Ahora bien, la positividad del derecho fuerza una interesante escisión de la autonomía que carece de correlato en el ámbito de la moral. La vinculatividad de las normas jurídicas no se debe sólo a que todos comprendan qué es lo que es igualmente bueno para todos; se debe también a las decisiones colectivas vinculantes de instancias que crean y aplican derecho. Y es de este hecho de donde nace la necesidad conceptual de distinguir entre el papel de los autores, que hacen y enuncian el derecho, y el papel de los destinatarios sometidos al derecho vigente. La autonomía que en el ámbito moral está forjada, como quien dice, en una sola pieza se presenta en el ámbito jurídico en la forma desdoblada de la autonomía privada y la autonomía pública.

Ahora bien, el tipo de coacción que representa el derecho moderno sólo puede exigir a sus destinatarios que éstos se comporten legalmente, esto es, que se comporten de un modo acorde con las leyes, con independencia de sus motivos. Y desde el momento en que no puede reclamar que se obedezca al derecho meramente «por respeto a la ley», la autonomía privada sólo puede garantizarse bajo la forma de libertades subjetivas que *dan derecho* a configurar de forma autónoma la propia vida, y que *permiten* tomar moralmente en consideración a los demás, pero que no *obligan* a otra cosa que a lo que sea compatible con un idéntico grado de libertad en todos los demás.

Ésta es la razón por la que la autonomía privada adopta la forma de una garantía jurídica de la libertad de preferencias subjetivas. Pero, por otra parte, en su papel de actuar moralmente en la medida en que lo desean, las personas jurídicas tienen que *poder* ajustarse al derecho también por el puro respeto a la ley. Ya por esta misma razón, el derecho vigente tiene que ser derecho legítimo. Y ésta es una condición que sólo puede satisfacerse si el derecho se produce

de un modo legítimo, esto es, de acuerdo con procedimientos de formación democrática de la opinión y de la voluntad, pues sólo esto aportaría un fundamento para la confianza en que los resultados serán racionalmente aceptables. El derecho a la participación política se asocia con la expectativa de un uso público de la razón: en su condición de colegisladores democráticos, los ciudadanos del Estado no deben cerrarse a modos informales de percepción y expresión del bien común y de la orientación hacia él.

Se diría, pues, que la razón práctica sólo tiene su sede en el ejercicio de una autonomía política que permita a los destinatarios del derecho entenderse al mismo tiempo como sus autores. Y, en efecto, la razón práctica se realiza bajo la forma de la autonomía privada no menos que bajo la forma de la autonomía pública. Cada una de ellas es tanto un medio para la otra como un fin en sí misma. La pretensión, vinculada a la autonomía pública, de que las cosas se orienten en dirección al bien común es también una expectativa racional en la medida en que sólo el proceso democrático garantiza que los ciudadanos de la sociedad puedan tener un acceso equitativo al disfrute de unas libertades subjetivas iguales. Y, a la inversa, sólo la seguridad de que los ciudadanos de la sociedad pueden gozar de autonomía privada pone a los ciudadanos del Estado en situación de hacer un uso correcto de su autonomía política. En esta relación complementaria de la autonomía privada y la autonomía del ciudadano del Estado se pone de manifiesto la interdependencia entre el Estado de derecho y la democracia: ambos tipos de autonomía viven de los recursos que cada una aporta a la otra.

VI

PRAGMATISMO AMERICANO Y FILOSOFÍA ALEMANA

(Tres recensiones)

Las traducciones de una obra clásica de John Dewey del año 1929, de un tratado patriótico de mi amigo Richard Rorty y de una obra pionera de Robert Brandom fueron ocasión de que publicase una serie de artículos en el *Die Zeit* del 23 de julio de 1998, en el *Süddeustche Zeitung* del 27/28 de febrero de 1999 y en el *Frankfurter Rundschau* del 20 de junio de 2000. En ellos planteo algunas reflexiones sobre la recepción alemana del pragmatismo, tardía pero no por ello menos eficaz.

9

JOHN DEWEY, *THE QUEST FOR CERTAINTY*

Mirando retrospectivamente al siglo que ahora acaba, parece que los años veinte fueron los más productivos para la filosofía alemana. Son los años del *Tractatus* de Wittgenstein, de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, de las *Formas del saber y la sociedad* de Scheler, de *Los estadios de lo orgánico y del hombre* de Plessner y, cómo no, de *Ser y tiempo* de Heidegger.

Poco más tarde, en el año 1929, aparecía en los Estados Unidos un libro de rango comparable: *The Quest for Certainty*, la obra más influyente de John Dewey, que a sus setenta años se encontraba en aquel momento en la cúspide de su fama. Ha hecho falta mucho tiempo para que este clásico popular del pragmatismo estuviese disponible en lengua alemana, en traducción de Martin Suhr[1]. John Dewey está hoy día en boca de todos. Hasta en Alemania, el término «pragmatismo» ha dejado de ser un insulto y se ha convertido en una cualificación positiva. Es natural que lo tardío de su recepción actualice para nosotros el tema de la asimetría en la relación entre Dewey y sus colegas alemanes.

Así como Dewey se familiarizó desde muy joven, desde sus años de estudiante en el *college* de su ciudad natal Burlington (Vermont), con el bastión de los trascendentalistas, con Kant, Fichte, Schelling y Hegel, sin embargo la simiente de su propio hegelianismo, hasta cierto punto naturalizado en América, ha tardado mucho en germi-

1. J. Dewey, *Die Suche nach Gewissheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998.

nar en la patria del idealismo alemán. Sólo tras una o dos décadas después de la segunda guerra mundial se empezó a tomar en serio entre nosotros el pragmatismo como una variante, largamente ignorada, del neohegelianismo y como fuente de motivos filosóficos unidos a los nuestros por una cierta afinidad selectiva. Pero si se consultan los años de publicación de las traducciones, se advertirá que el proceso de recepción, que tuvo lugar entre nosotros en los primeros años sesenta, se centró al principio sobre todo en Charles Sanders Peirce y en Herbert Mead antes que en Dewey y James.

En la actualidad, el pragmatismo en sus diversas lecturas constituye un puente transatlántico para un vivo intercambio filosófico en ambas direcciones. Si se lee hoy día *La búsqueda de certeza* pensando en la historia de su recepción en Alemania, se hallará fácilmente la razón de las tensiones y malentendidos que ha habido entre Dewey y las tres tradiciones que en este país le quedan más cercanas, aunque sea por motivos algo diferentes.

Dewey dirige su mirada a la práctica del día a día, que es donde la gente tiene que «arreglárselas» con la realidad y «controlar». Esto hace que la categoría de la acción adquiera un rango filosófico sin precedentes. Dewey aplica su perspectiva de la historia de la filosofía sobre todo al punto de sutura entre el conocer y el actuar, y lo hace con el fin de atribuirle a la filosofía un papel nuevo. Lo que hace es propagar la idea de que hay que invertir el movimiento de huida del mundo, que caracteriza a la teoría clásica, en dirección a un compromiso con las cosas de este mundo.

La ciencia y la técnica han acelerado de forma imparable los procesos de dominio de la naturaleza y de desarrollo industrial. Es aquí donde mejor se advierte hasta qué punto el saber puede hacerse práctico, pues este saber, por su propia naturaleza, está orientado hacia la práctica. Por el contrario, la política y la educación, la civilización en el trato de los hombres entre sí, el cultivo del gusto, y en general todo lo que tiene que ver con la manera como la sociedad se organiza a sí misma, se encuentran en un estado deplorable, porque falta en todo ello una dirección en una medida igual de inteligente, y porque la filosofía falla. En lugar de estabilizar el abismo entre lo más elevado y lo más bajo, aquélla debería renunciar a la supuesta certidumbre de la teoría pura. Tendría que hacer caso de los desafíos que se plantean en un mundo contingente y empezar a cooperar con las ciencias, en lugar de adoptar frente a ellas una actitud fundamentalista. Sólo así estará en condiciones de articular horizontes de posibilidades fiables para las «formas de la acción social y personal».

Pero, con este modo de revolucionar la autocomprensión de la filosofía, Dewey se sitúa fuera de todas las trincheras.

Su posicionamiento frente al empirismo lógico de Carnap y Reichenbach no es menos contundente que su oposición al idealismo filosófico de Scheler y Heidegger o al anticientificismo de Horkheimer y Adorno. En los Estados Unidos la filosofía de Dewey se entiende ya desde los años treinta como hasta cierto punto independiente de la teoría analítica de la ciencia que aportaron los refugiados procedentes de Austria y Alemania. Bien es cierto que estos emigrantes experimentaron una gran simpatía hacia el «espíritu científico» que encontraron en los círculos pragmatistas y se esforzaron por atraer a Dewey para que cooperase en su proyecto de elaboración de unas ciencias unificadas. Pero cuando en 1939, siendo ya aquél octogenario, se proyectó honrarle con el primer volumen de la ya entonces famosa «Library of Living Philosophers», las voces de los empiristas se habían vuelto ya muy críticas —como se refleja en la contribución de Reichenbach—. Les separaban dos diferencias esenciales.

En su *Quest for Certainty* Dewey se vuelve por una parte contra el «modelo de conocimiento del espectador» empirista, según el cual las sensaciones elementales proporcionan una base de experiencia segura. Para él, uno sólo hace experiencias en el trato con una realidad ante la cual las expectativas que guían nuestra actuación pueden resultar defraudadas. Por eso la realidad no se nos ofrece y explica en la recepción de ésta por los sentidos, sino que la explicación se construye en el contexto de nexos de acción. Nosotros no «entendemos» los objetos con independencia del control del éxito o fracaso de las acciones que realizamos deliberadamente. En esto estriba el sentido del experimento científico.

Por otra parte, Dewey critica las éticas empiristas que reconducen los juicios de valor a sentimientos, impulsos o decisiones. Dewey se muestra convencido de que los juicios de valor poseen un contenido cognitivo. De acuerdo con su concepción, los «juicios sobre las cosas dignas de elogio y por las que vale la pena esforzarse» adquieren objetividad en la medida en que se vinculan al conocimiento de las condiciones de éxito de la práctica con la que nosotros podemos alcanzar los objetivos correspondientes.

Estas reflexiones de Dewey no lograron saciar el hambre de explicaciones de las generaciones más jóvenes. En los departamentos universitarios de más prestigio de América quedaron como agua pasada que no mueve molino. Sin embargo, esta situación empezó a

cambiar cuando en 1979 Rorty situó a Dewey junto a Wittgenstein y Heidegger, calificándolo como «uno de los tres filósofos más significativos de nuestro siglo».

En Alemania, a diferencia de los Estados Unidos, Dewey ni siquiera había estado presente en el pasado, a no ser en la pedagogía y en la antropología de Gehlen. Max Scheler había incluído ciertamente algunos motivos importantes del pragmatismo en su sociología del conocimiento. Pero se había mantenido fiel a una cierta jerarquía de las ciencias, de acuerdo con la cual el «saber del dominio» o del «rendimiento», el único que Dewey reconoce como válido, queda por detrás del saber «cultural» y «redentor». El propio Scheler es una buena muestra de ese platonismo que satisface el ansia de certeza con un sucedáneo metafísico, el de la huida al reino de las ideas. El idealismo declara que la contemplación es el camino de salvación del filósofo. A Dewey le parece que con eso se yerra el camino a la única certidumbre que realmente podemos alcanzar. Pues el control inteligente de un mundo lleno de peligros sólo es posible por el camino de la práctica.

El propio Heidegger bebe, sin decirlo, de ideas del pragmatismo en sus análisis de *Zeug*, *Zuhandenheit* y *Bewandtniszusammenhang* («cosa», «estar a mano», «nexo de relevancia»). Con su concepto del «estar en el mundo» (*In-der-Welt-Sein*) comparte también el ramalazo antiplatónico del pragmatismo. Eso sí, lo que Heidegger pretende por esta vía es sacar a la luz la dimensión ontológica de lo auténtico, más allá de la vida cotidiana que él deprecia como «óntica». En el Heidegger tardío las ideas platónicas se precipitan en el remolino de los eventos de la historia del ser. Pero la diferencia ontológica conserva tanto más aquel *chorismós* entre lo extracotidiano y lo habitual, que Dewey justamente aplana.

Heidegger vincula el acceso privilegiado a la verdad, que reserva a poetas y pensadores, con la actitud de una «atención» sumisa a los destinos de un poder superior. Dewey en cambio inicia su investigación con la bifurcación de dos caminos a través de los cuales el hombre «busca seguridad en un mundo lleno de peligros». A esas «plegarias implorantes», que se perciben en el pensamiento fatalista sobre el ser, él opone la actividad de los inventores: «El otro camino consiste en inventar artes para con su ayuda convertir en útiles las fuerzas de la naturaleza».

Esta confianza en la fuerza civilizatoria del dominio de la naturaleza separa finalmente a Dewey también de aquellos con los que comparte la crítica a la escisión de teoría y práctica, pero no su crítica a la «razón instrumental». Las ciencias naturales, cuando se las concibe como operacionales, tienen por objeto lisa y llanamente la elaboración de un saber susceptible de aplicación práctica. El éxito técnico las convierte para Dewey en el paradigma indiscutible de todo comportamiento que se proponga resolver problemas.

Probablemente Dewey esperaba demasiado de la «traducción de la acción experimental a todos los problemas prácticos», sobre todo cuando asegura que también los juicios de valor morales o políticos pueden fundamentarse por referencia a las condiciones de éxito de una práctica instrumental del desarrollo de tales valores. Creo que en las cuestiones morales las reflexiones de su amigo George Herbert Mead sobre la adopción de perspectivas en interacciones sociales podrían haber constituido para él una valiosa ayuda.

En cualquier caso, Dewey es el que ha puesto de manifiesto las raíces cognitivas de una práctica referida al mundo de la vida, y cuyo objetivo es arreglárselas con el azar y la posibilidad de fracaso de una realidad llena de sorpresas. La búsqueda de la certidumbre es la otra cara de una conciencia de riesgo que no pierde de vista que la única manera de que surjan y se consoliden hábitos de acción «apropiados» es no dejar de procesar productivamente las decepciones y seguir controlando y resolviendo los problemas. Lo que caracteriza al hombre como ser que actúa es este comportamiento consistente en resolver problemas: saber cómo se aclara una situación que se ha vuelto problemática, y saber que para ello no se dispone de ninguna otra autoridad fiable que el propio esfuerzo inteligente.

Dewey está inmunizado de todos modos contra cualquier exageración trágica y contra cualquier magnificación existencialista de esta *situation humaine*. No se dedica a sobrevalorar las honduras frente a lo llano, el riesgo frente a la normalidad, el acontecimiento frente a lo habitual, el aura frente a lo trivial. Dewey no resulta excitante, pero sí estimulante. Y como hombre democrático, es igualitario de arriba abajo. Por eso en Alemania no pudo haber una recepción de su obra hasta que la República Federal —la «antigua», como se dice ahora— no logró quitarse de encima esos aires neoconservadores de la exaltación del pasado. También para la «república de Berlín» sería un patrón más aconsejable.

10

RICHARD RORTY, *ACHIEVING OUR COUNTRY*[1]

Richard Rorty no es sólo un filósofo de renombre: es también un escritor filosófico con aspiraciones literarias. Domina géneros literarios diversos, que van desde el tratado académico y la interpretación técnica hasta el ensayo, la oratoria pública y la polémica. Con su escrito *Achieving our Country* Rorty amplía su repertorio hacia algo así como el manifiesto patriótico. El libro va a publicarse dentro de poco en Alemania con el título *Stolz auf unser Land* [Orgullosos de nuestro país]. Esta evocación de la religión civil americana se dirige a los más cultos de entre sus detractores. El libro es una acusación contra una cierta «izquierda cultural» que se ha dejado contagiar por el pesimismo cultural de Heidegger, y que contempla el desastroso curso que ha tomado el mundo desde una actitud entre lacrimosa y sabionda, encastillándose en el papel del espectador que no hace nada.

Es éste un sermón secularizado para despertar a los dormidos, en el cual se entretejen cuatro historias: la biografía política del autor, la historia de la polarización entre la vieja y la nueva izquierda, una elegía por la despolitización de la izquierda de última hora, con su domesticación política, y finalmente un canto a la gran tradición que va desde Emerson a Dewey, pasando por Walt Whitman, y que ha representado la espina dorsal intelectual de todas las fuerzas progresistas del país.

1. R. Rorty, *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999.

La historia de la vida política de Rorty acusa la impronta del anticomunismo de los años cincuenta en medida no menor que la de la oposición a la guerra de Vietnam. La guerra fría fue la prosecución legítima de la guerra contra el fascismo. Estas reflexiones autobiográficas aparecen diseminadas a lo largo de una historia de la izquierda americana, que culmina en 1964 en una trágica ruptura con la «nueva» izquierda. Visto retrospectivamente, el compromiso anticomunista de los antiguos trotskistas durante la postguerra se funde con el reformismo anterior de comienzos del siglo XX y con el *New Deal* de la era de Roosevelt; y de todo ello en su conjunto sale un movimiento «socialdemócrata». Éste, a su vez, entra en los años sesenta en conflicto con un movimiento de protesta que se orienta en contra del «sistema» como tal. En el modo como se entiende a sí mismo este movimiento, que es revolucionario sólo en apariencia, los estudiantes encuentran la fuerza necesaria para movilizarse con éxito contra la infausta guerra de Vietnam, pero el precio que pagan es la liquidación de la izquierda reformista.

Este juicio ambivalente introduce aquí la historia de la izquierda cultural. A lo largo de los años setenta, el espíritu de la revuelta, sometido ya a una considerable sublimación teórica, se desplaza de los departamentos universitarios de Ciencias Sociales a los de las ciencias de la literatura. Lo que antes era crítica de la economía política se convierte ahora en deconstrucción de textos filosóficos. Una acrecentada sensibilidad hacia los aspectos lingüísticos de la discriminación viene a reemplazar el irritado rechazo de unas desigualdades sociales ancladas en la estructura de la sociedad. La nueva polémica contra la «política de la diferencia», que vive del espíritu del deconstructivismo, no carece a su vez de picardía. Pues en esta lucha contra los bastiones ortodoxos de la filosofía analítica fue el propio Rorty quien, más que ningún otro, había abierto camino a las doctrinas de Heidegger, Foucault y Derrida; las mismas doctrinas cuyas consecuencias mentales lamenta ahora. En este momento se limita a comprobar escuetamente que la izquierda cultural ha criado una «escuela del resentimiento» en la cual los estudiantes terminan por olvidar su incapacidad de luchar contra la injusticia social tanto como pierden ese punto de resolución que hace falta para poder remangarse, políticamente hablando.

El momento de simpatía que aguijonea a Rorty para poner su crítica en palabras se encuentra en ese represamiento de la cólera contra el crecimiento de la pobreza, de la represión y de la intolerancia en su propio país. Deplora el derrotismo de las gentes que han dejado caer los temas clásicos de la izquierda y se pierden en ingeniosos discursos sobre conflictos *derivados*. Su manifiesto es una llamada a volver a la propia tradición, la única específicamente americana, del pragmatismo político. Bien es verdad que se trata de una corriente de pensamiento inspirada por Europa, sobre todo por el idealismo alemán. Esa apropiación naturalista de Hegel produce, sin embargo, en los himnos de Walt Whitman y en las obras de Dewey un neohegelianismo inconfundiblemente americano, animado por el espíritu de la Modernidad: de la democracia, la ciencia, la técnica. En Alemania esa tradición sólo ha encontrado un eco perceptible después de la segunda guerra mundial. A la parte de nuestra izquierda más amistosa para con América le ha proporcionado un nuevo impulso.

Éste es el trasfondo del capítulo, teóricamente brillante, que dedica a Whitman y Dewey, y que empieza con estas palabras: «El orgullo nacional es a los países lo que la autoestima a los individuos: una condición necesaria para poder seguir adelante con el proceso de la propia formación». Cuando la noticia de esta conferencia, que había sido pronunciada en Stanford, cruzó el Atlántico, algunos pensaron que tenían motivo tanto para celebrar un triunfo como para alegrarse con la desgracia ajena. Se habló de un «giro» político del famoso filósofo. ¿No les estaba leyendo la cartilla a sus amigos políticos? ¿No estaba proporcionando a esos colegas sin patria que son los patriotas constitucionales de todas partes, gentes sin sangre en las venas, una ayuda con fecha de vencimiento en materia de «nación autoconsciente»?

No obstante, Rorty ya se ha cuidado de bloquear cualquier intento de que lo capitalice la derecha. Nuestros propios neoconservadores siempre habían apostado por la nación, aunque lo habían hecho esencialmente por razones funcionales. En el cuadro por el que ellos se guían, la sana conciencia nacional siempre ha figurado junto a la religión y la familia, todo ello en calidad de poder de la tradición que compensa sin coste alguno las durezas sociales de una economía alegremente desregulada. Los Schäuble y Stoiber viven de esa reserva de ideas cuando toman la doble nacionalidad (y mañana los matrimonios homosexuales) como ocasión para movilizar en su propio favor, con apelaciones nacionalistas, los turbios sentimientos xenófobos de la parte más mostrenca de la población. Pues bien, estos populistas de derechas no van a poder alegrarse gran cosa con el manifiesto de Rorty. Su patriotismo tiene sus raíces en el roman-

ticismo temprano, no en las maneras tradicionalistas de unos románticos que fueron haciéndose cada vez más viejos y piadosos.

Para Rorty, la nación no es ningún sustrato natural que pueda funcionar de amortiguador de las consecuencias indeseadas de la modernización. Para él, nación significa un proyecto diseñado por la propia ciudadanía por medio de la deliberación, y esto es algo que hay que ir construyendo incesantemente, no un regalo de la naturaleza. Las identidades nacionales no se forman más que en el curso de los discursos públicos. Lo que se ventila en ellos es «qué deberíamos intentar *hacer* de nosotros mismos». Este tipo de discursos no son ajenos a los sentimientos. Todo lo contrario: la historia y la política actual del propio país «despiertan sentimientos tanto de vergüenza profunda como de orgullo vibrante». Y se diría que no es posible que los ciudadanos se entiendan a sí mismos y entre sí en cuestiones éticas y políticas de forma razonable «si el orgullo no es más fuerte que la vergüenza». Desde las primeras páginas del libro se encuentra uno con frases que desconciertan.

Parece como si llevase el agua al molino de los que ni siquiera necesitan del neoconservadurismo para echar en falta la recuperación de la «normalidad». De hecho, los hay entre las más honorables elites políticas y sociales que confiesan no ser capaces de distinguir entre lo que corresponde a la Paulskirche y lo que corresponde al sofá. Delante de las cámaras saludan con ovaciones sostenidas a un escritor que no quiere que le sigan recordando «nuestra vergüenza». Pero, también, el horrorizado editor liberal de izquierdas se resiste tanto a sus resucitados sentimientos de cuando era joven, como para limitarse a gemir ante el proyecto de un monumento en recuerdo de los judíos asesinados en Europa: «Y ahora pretenden que en mitad de la recobrada capital Berlín se erija un monumento que nos recuerde nuestra vergüenza para siempre». Pero claro está que Rorty tampoco viene en apoyo de estas promociones. Lo que hace es proponerles un interesante «contraexperimento».

¿Qué es lo que nos convierte en seres morales? Que existan acciones de las que sabemos que sería mejor morir antes que hacer *algo así*. Imaginemos ahora que *hemos* hecho algo así y que seguimos con vida. Sólo tendremos elección entre suicidarnos o seguir viviendo sin autoestima alguna, o bien vivir de un modo que haga creíble el propósito de «no volver a hacerlo nunca más».

Rorty recomienda esta tercera alternativa, incluso para el supuesto de la criminalidad política, de aquella por la cual, de algún modo, todos los miembros de una nación soportan la responsabili-

dad colectivamente. Ningún crimen «cometido por una nación hace imposible que un Estado constitucional de derecho pueda recuperar la autoestima». Al escribir Rorty esta frase tiene *in mente*, ante todo, a su propio país. Pero no olvida a ese otro que tan bien conoce, la «vieja» República Federal, cuyos ciudadanos han aprendido, a lo largo de decenios, que su futuro depende de la actitud que adopten de forma consciente en relación con los crímenes cometidos en el pasado en su propia comunidad.

Rorty se declara partidario de un concepto de la política estrictamente secularizado. Y, así, argumenta en contra de una autoconciencia político-teológica que cristaliza en torno al concepto del pecado. Anima a sus lectores a que cultiven su autoconciencia política, a que se comprometan mirando hacia delante, emancipándose del dominio que ejerce el pasado sobre el futuro cuando se lo reprime. Al menos este tono optimista de un pragmatismo en mangas de camisa y sin complejos parece estar en consonancia con el estado de ánimo más reciente de la generación que ahora está en el poder. ¿No ha llegado ya de una vez la hora de reivindicar con un poco más de energía la normalidad en el país de los que han nacido después?

En 1995, recién superada la confrontación con la nueva derecha en torno a la interpretación de la fecha del 8 de mayo de 1945, el título del libro *La normalidad de una república de Berlín** tenía todavía un sentido inequívoco. Fue una manera de volver consciente la «dialéctica de la normalización»; el hecho de que en este país, después de la quiebra de la civilización que tuvo lugar, sólo será posible que las cosas se vuelvan medianamente normales si se evita una falsa conciencia de normalidad. Sin embargo, desde el cambio de gobierno del año pasado, las expresiones «normalidad» y «república de Berlín» han experimentado un corrimiento de sentido en dirección a un nacionalismo de izquierdas. Se han «repolarizado» hacia el significado de una «capacidad de futuro» liberada de los recuerdos ritualizados. Una cancillería tan sensible a los medios de comunicación como vaciada de pretensiones normativas se dedica a enriquecer un paisaje espiritual, cada vez más aplanado, tanto mediante un silencio elocuente a propósito de la escisión de la nación en alemanes-alemanes y judíos-alemanes como con ideas sobre cómo hacer el monumento de Berlín más amable para los visitantes. Y mientras tanto el canciller, a base de garbosos dichos nacionales, deja a nuestros aturdidos editorialistas del *FAZ* ayunos de sus matraquillas predilectas.

* Trad. cast.: J. Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997.

Ahora bien, los más inofensivos de entre los normalizadores no deberían esperar demasiado socorro filosófico de un autor que ha elegido tan bien el título de su libro. La llamada a hacer algo con nuestro país (*to achieve our country*) la ha tomado Rorty de una novela que en modo alguno da la espalda a los lados más oscuros de la historia americana. James Baldwin recuerda en ella sin ambages a sus conciudadanos blancos la represión y explotación a las que sometieron a los indios, los negros y los mejicanos. Eso sí, no renuncia a la esperanza de que mantener vivo el recuerdo de un pasado desgarrado sirva de base para luchar entre todos por una América mejor en el futuro.

El «orgullo de nuestro país» es un orgullo muy americano. Como no se puede por menos de esperar de un manifiesto como éste, las frases adquieren su sentido preciso a partir de un contexto que no es el nuestro. El propio Rorty advierte sobre ello en una nota a pie de página en nuestra discusión sobre el «patriotismo constitucional». Ninguna de las historias que cuenta Rorty se puede extrapolar sin más. La biografía política de un *red diaper baby* nacido en 1931 en Nueva York ni siquiera es representativa de la de la mayoría de los intelectuales norteamericanos de aquella generación. La historia de la izquierda americana vive de otras tradiciones, y se confronta con contextos sociales y acontecimientos históricos distintos de los de la izquierda europea. Falta aquí también el contrapeso a un pragmatismo que equipara el amor a la patria con la pasión por el progreso industrial, la justicia social y la democracia.

Tampoco esa izquierda cultural que ha existido en los Estados Unidos en los dos últimos decenios tiene un correlato claro en las universidades alemanas o francesas. Lo que no quita para que también la izquierda de aquí, tan dominada por sentimientos derrotistas, no necesite que le levanten el ánimo. Sus sesudas indagaciones sobre el Estado nacional, el futuro de Europa y la globalización seguirán sin impresionar a nadie mientras se obstine en enrocarse dentro del gueto académico.

Rorty anima a «su» izquierda a comprometerse resueltamente por una América mejor. Para ello retrocede hasta las raíces intelectuales de la cultura política de su país, que sólo en el siglo XX se ha convertido en un Estado nacional propiamente dicho. Los Estados europeos tienen por delante una convergencia semejante, pero parten de una base completamente distinta. Si el manifiesto patriótico de Rorty contiene algún mensaje para nosotros, éste será el del llamamiento a una discusión pública sobre la autoconciencia política de los ciudadanos europeos, con el fin de poner en pie una democracia que abarque el conjunto de Europa, y siempre que se quiera atenuar por medio de políticas compartidas el potencial de explosión social de un mercado común y una moneda única que, por lo demás, se demuestran de lo más productivos.

11

ROBERT BRANDOM, *MAKING IT EXPLICIT*[1]

Hace seis años Richard Rorty me llamó la atención sobre un libro de uno de sus discípulos asegurándome que «ahí tiene usted desarrollada la pragmática formal que necesita». Era la primera vez que oía el nombre de ese autor, y ahora su libro ha aparecido hace poco con el título de *La razón expresiva*. La editorial Suhrkamp tiene aquí el mérito de haber puesto al alcance del público alemán un texto de mil páginas cuyo peso filosófico no desmerece de su extensión.

El *pathos* del *desarrollo* de una idea tan compleja y con tanta fuerza especulativa nos trae a la memoria la disciplina espiritual de un Edmund Husserl. En unos tiempos de frenética calma chicha —tiempos en que las prosas autorrepresentativas, las polémicas que se lo cargan todo, las honduras insondables con las que se marean y nos marean algunos, y una ciencia que más parece ciencia ficción, asfixian con tantos ruidos el silencio de la falta real de viento—, una obra que vive sólo de la sustancia de su propio planteamiento le hace a uno volver a respirar. Es una obra que se yergue extraña en mitad de un paisaje intelectual en el que la falta de temas e ideas se tapa con parloteos generacionales y diseños de estilos de vida.

Robert Brandom, que enseña filosofía en Pittsburgh con John McDowell, ha movilizado todos los recursos de la lógica y de la semántica para recuperar por medio de una teoría del discurso el concepto del espíritu objetivo, que hasta ahora había permanecido

1. R. Brandom, *Expressive Vernunft, Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2000.

ajeno a la filosofía analítica. Analiza la comunicación cotidiana desglosándola en jugadas que se realizan dentro de un juego argumentativo en el que cada uno registra meticulosamente la manera que tienen los otros participantes de fijar su propia posición en sus actos de habla; cada cual registra el tipo de obligaciones al que se comprometen los demás y qué derechos tienen. La razón se desarrolla comunicativamente en una práctica compartida.

Brandom se muestra soberano a la hora de recoger los problemas que se han planteado, por así decirlo desde dentro, en la tradición de Frege a Dummet. Pero, al mismo tiempo, y por medio de su propia terminología, pretende crear también un lenguaje a la luz del cual los sujetos capaces de hablar y actuar puedan cerciorarse en general tanto de sus respectivas constelaciones espirituales como de sus determinaciones normativas.

Esta pragmática lingüística, tan esotérica, está escrita para los especialistas del ramo. No obstante, el autor muestra una ambición idealista que apunta mucho más allá de la especialidad. Entiende su teoría, al mejor estilo hegeliano, como un intento contemporáneo de autorreflexión del espíritu humano, tal como éste se expresa en las prácticas de una comunidad lingüística. Brandom investiga la práctica del entendimiento de unos con otros sobre la base de que tal práctica es constitutiva de nuestra esencia, como seres lógicos que operamos con conceptos.

Lo que le interesa es la autocomprensión normativa de unos sujetos para los cuales «las razones cuentan». También el «reino de los objetivos», desublimado en un sentido pragmatista, es un universo de seres racionales que se someten a esa autoridad sin violencia de las buenas razones. Se piden cuenta unos a otros por sus expresiones, y hacen que su convivencia dependa de la práctica discursiva del rendirse cuentas unos a otros.

En los Estados Unidos, donde los filósofos más importantes han hecho carrera más a base de pulidos artículos que de grandes libros, una empresa de gran formato como ésta tropieza con dificultades. Además el impulso especulativo de Brandom choca allí con la resistencia de un espíritu de los tiempos de acentuado cuño naturalista, y que se ha aliado con la autoconciencia cientificista de las ciencias. En Alemania, en cambio, las circunstancias son más favorables para su recepción, y ésta se está produciendo ya.

Igual que el propio Brandom, aquí tendemos también a ver por detrás de Wittgenstein más bien la sombra de Frege, y por detrás de éste más bien la de Kant. Hasta Reichenbach y Carnap tenían su

trasfondo kantiano. La escuela de Quine y de Davidson, en cambio, no oculta su procedencia de Hume, incluso cuando lo espiritual no aparece como algo despojado desde el principio de cualquier sentido normativo. Brandom se encuentra con el hecho de que entre nosotros existe ya un interés por la pragmática lingüística que bebe de sus propias fuentes: la hermenéutica filosófica, el constructivismo de Erlangen, así como una recepción de la semiótica de Peirce y de la teoría de los actos de habla, de inspiración kantiana.

Se añade a esto que Brandom gusta de navegar por los canales de los clásicos del pragmatismo, una corriente para la que ahora nuestras puertas están abiertas. El pragmatismo, la única escuela genuinamene americana de filosofía, vive del espíritu de una filosofía hegeliana pasada por la interpretación intersubjetivista y con algunos tintes naturalistas. Pero, pese a esta afinidad de espíritu, esta tradición no ha empezado a echar raíces en Alemania hasta después de la segunda guerra mundial.

A diferencia de Marx y de Kierkegaard, la rama americana del neohegelianismo tiene a su disposición un concepto vivo de la democracia que le viene de la concepción de una sociedad ciudadana que se entiende a sí misma como una comunidad en pleno proceso de experimentación y aprendizaje. El pragmatismo ha tendido desde el principio un puente entre la filosofía alemana y la americana. Eso sí, el tráfico de ideas transatlántico ha acabado por invertir el sentido de la navegación. Así como Peirce y James, Mead y Dewey miraban aún hacia Alemania, ahora somos nosotros los que estamos aprendiendo de nuestros discípulos de América.

Para mí la contribución más innovadora de Brandom tiene que ver con su manera de conectar sin fisuras el enfoque de la semántica inferencial de Wilfrid Sellars con la pragmática de una práctica del entendimiento recíproco, que se guía por las pretensiones de validez que se expresan en ella. Así el diccionario del lenguaje se resuelve en una retícula de implicaciones materiales. El contenido conceptual de las expresiones lingüísticas que se utilizan en la comunicación se articula en un proceso por el cual el hablante adquiere, a los ojos de su intérprete, legitimación para realizar determinadas jugadas en el juego argumentativo. Todos interpretan a todos. Cada uno lleva la cuenta de las obligaciones y los derechos argumentativos que contraen los demás con sus pretensiones de hacerse valer, se den o no se den cuenta. De este modo toda la carga de la constitución y enjuiciamiento de las expresiones válidas recae sobre las espaldas de los propios participantes en el discurso. Pues Brandom investiga cómo

se las arreglan los participantes para localizar un acto de habla en la retícula de las obligaciones y justificaciones a las que se fija cada hablante con cada expresión.

A lo largo de nueve dificultosos capítulos Brandom mantiene en suspenso al lector con una pregunta. Se trata de la cuestión de cómo los participantes en ese discurso logran rebasar los límites de esa práctica que gira en torno a sí misma, y que consiste en atribuirse las respectivas pretensiones de hacerse valer y valorarse unos a otros, para trasladar su lenguaje al mundo de fuera, a ese mundo que existe con independencia de ellos y que es el que en definitiva tiene que convalidar la objetividad de sus juicios.

En todo momento estamos obligados a hacer la distinción entre lenguaje y mundo en el interior del propio lenguaje. La explicación de Brandom, refinada y nada convencional, lleva a que esta diferencia entre proposiciones y hechos, esto es, en definitiva entre lo que nosotros tenemos por cierto y lo que es verdad, se refiera a una diferencia de las perspectivas sociales entre hablante e intérprete. Pues no hace falta que el intérprete haga suya una pretensión de verdad que atribuye a otro. Es lo que ocurre por ejemplo cuando logra comprender los supuestos o consecuencias problemáticos a los que implícitamente se fija el hablante con sus expresiones, sin darse cabal cuenta de ello...

De modo que el contenido conceptual objetivo de las expresiones utilizadas sirve de baremo crítico. ¿Pero quién garantiza la objetividad de los conceptos tomados de nuestro propio vocabulario? Si utilizo incorrectamente el concepto de «cobre», una experta en química puede explicarme por qué no debería haber pronunciado cierta frase con sólo que hubiese entendido suficientemente bien el sentido preciso del término. Pero en tal caso tendremos que explorar, como hace Hilary Putnam, en qué clase de autoridad se apoya a su vez ese juicio científico. Según parece, en el trato práctico con la naturaleza podemos aprender cosas que no aprenderíamos si nos limitásemos a tratar discursivamente entre nosotros. En una interesante entrevista (en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6/1999), una inteligente estudiante le hizo esta pregunta a Brandom, y él se salió por la tangente: le contestó que en su libro él no se ocupa del proceso de la *formación* de los conceptos, sino sólo de la *utilización* de los conceptos disponibles en el discurso.

Para cerrar este hueco, que resulta de mantener en pie la perspectiva de los que participan en la conversación, se puede recurrir al idealismo objetivo. Lo que no acaba de estar claro es si Brandom lo

hace o no. El título alemán parece que lo sugiere. La formulación «razón expresiva» lleva consigo la connotación del *autodespliegue* de un espíritu que, por su propia naturaleza, conecta un mundo estructurado de suyo en proposiciones con nuestro espíritu discursivo. El título original, no obstante, es *Making It Explicit;* y apunta al método de explicitar palabra por palabra el saber intuitivo del hablante competente desde el punto de vista de los participantes.

Este procedimiento tiene, para empezar, el sentido banal de reconducir el *knowing how* a un *knowing that*. Es lo que se hace cuando se reconstruyen racionalmente destrezas o habilidades. Sin embargo, Brandom confiere a este método un sentido enfático. Lo que él pretende es reconstruir un proceso de *autosuperación por etapas* del espíritu, siendo estas etapas las del vocabulario autorreferente de los procesos lógicos y semánticos de nivel más alto. De este modo resolvería a su manera la misma tarea que Hegel se había propuesto realizar en su *Ciencia de la Lógica*: «Creo que el saber absoluto es para Hegel la etapa en la que hemos desarrollado por completo nuestros medios lógicos».

Brandom comparte con sus colegas americanos Robert Pippin y Terry Pinkard una comprensión «deflacionista» del «saber absoluto» de Hegel. Suscita la mayor curiosidad saber si en su próximo libro sobre Hegel el autor se mantendrá en suelo pragmático, o si le saldrán nuevas alas y se dejará llevar por su impulso metafísico. Brandom recuerda en cierta ocasión algo que dijo Rorty sobre la obra de Wilfrid Sellars: que le ponía al espíritu de Hegel las cadenas de Carnap. El propio Brandom coquetea también con la idea de ponerle un bocado al espíritu de Rorty en su camino de Wittgenstein a Hegel pasando por Kant. Me parece una alternativa razonable a la simbiosis que parece predominar ahora, la del Wittgenstein tardío con el viejo Heidegger.

VII

JERUSALÉN, ATENAS Y ROMA

En el verano de 1999 tuve la entrevista que se recoge en el presente capítulo con Eduardo Mendieta, actualmente (2001) profesor en la New York State University, un hombre fuertemente influido por la teología sudamericana de la liberación. Fue publicada en el *Jahrbuch für Politische Theologie* 3 (1999), pp. 190-211.

12

UN DIÁLOGO SOBRE DIOS Y EL MUNDO

Eduardo Mendieta: El lema actual es «Globalización», aunque no se sepa bien qué significa exactamente. Los hay que se lo representan como un nuevo régimen político, económico, tecnológico o incluso ecológico. Otros ponen en duda que exista alguna diferencia cualitativa entre esta cesura y otros cortes entre épocas como la Modernidad, la postmodernidad o el postcolonialismo. Para estos últimos la globalización no es sino un proceso de modernización que se ha vuelto reflexivo. La cuestión religiosa está presente de algún modo en todo esto, pero curiosamente no se la suele hacer explícita. ¿Hasta qué punto cree usted que la religión es un precedente, un catalizador o una condición de la posibilidad tanto de la modernización como de la globalización?

Jürgen Habermas: La modernización cultural, no la social, de Occidente puede explicarse apelando a motivos de la tradición judeocristiana. En el horizonte de la recepción de la filosofía griega, y pienso por ejemplo en Toledo, estos impulsos se han enriquecido con otros procedentes del islam. Pero lo que no se debe olvidar es que en las tres religiones monoteístas han sido sobre todo las herejías y los movimientos secesionistas los que han renovado una y otra vez la sensibilidad hacia los contenidos más radicales de las respectivas revelaciones. Desde un punto de vista sociológico, las formas de conciencia modernas que caracterizan al derecho abstracto, a la ciencia moderna, al arte autónomo —en el centro se sitúa la autonomización profana de la pintura como cuadro—, no habrían podido desarro-

llarse sin las formas de organización que aparecen en el helenismo cristiano y en la Iglesia romana, en las universidades, monasterios y catedrales. Y esto se aplica tanto más a las estructuras mentales.

Ya la idea de Dios, esto es, la idea de un Dios uno y oculto, creador y redentor, significó en su momento la irrupción de una perspectiva enteramente nueva frente a los relatos iniciales del mito. Y es que con ello el espíritu finito alcanzaba un punto de vista que trasciende todo lo intramundano. No obstante, es con el tránsito a la Modernidad cuando el sujeto que conoce y juzga moralmente hace suyo el punto de vista de Dios, en el sentido de que hace suyas dos idealizaciones muy ricas en consecuencias. Por una parte, objetiva la naturaleza externa bajo el punto de vista de una totalidad de estados y procesos vinculados entre sí nomológicamente; por la otra, expande el mundo social conocido hasta entonces a la noción de una comunidad que incluye, más allá de toda frontera, a cualquier persona cuya actuación se entiende como responsable. De este modo se abre la puerta a la penetración racional de un mundo opaco, y ello en dos dimensiones: la de la racionalización cognitiva de una naturaleza convertida en objeto en su conjunto, y la de la racionalización social-cognitiva del conjunto de las relaciones interpersonales sometidas a regulación moral.

Tengo la impresión de que, por lo demás, el budismo es la única otra religión mundial que ha llevado a cabo una abstracción similar, y que ha emprendido una formación de conceptos equivalente sobre el tema de Dios, al menos en un sentido estructural. Las religiones orientales, a diferencia de las acepciones monoteístas del mundo, no ponen en el comienzo a una persona que actúa, sino a una conciencia impersonal de algo. Su manera de abstraer sigue una ruta inversa: su proceder no consiste en magnificar las capacidades personales hasta convertirlas en la «omnipotencia, omnisciencia y bondad absoluta» de Dios, sino en ir negando progresivamente toda posible cualidad de un objeto percibido y juzgado.

De este modo el budismo se acerca al punto de fuga de la «nada» pura o radical, esto es, a lo que queda una vez que se ha hecho abstracción de todo lo que convierte a un algo cualquiera en una entidad determinada: a ese no-algo que ha hallado su expresión en el cuadrado negro de Malevich. Esta operación cognitiva, que entre los griegos, y en una perspectiva teórica, conduce al «ser» de lo que es, lleva aquí, en una perspectiva moral, a la «nada» resultante de haber prescindido de todo lo que es constitutivo de cualquier cosa que exista en el mundo.

Pero es un hecho que la modernizacion cultural y social no se inicia en las regiones del mundo gobernadas por el budismo. En Occidente el cristianismo no sólo ha hecho realidad las condiciones de partida cognitivas adecuadas para la formación de las estructuras modernas de la conciencia, sino que ha favorecido también aquel tipo de motivaciones que constituyeron, en su momento, el gran tema de las investigaciones de Max Weber sobre ética de la economía. Para la autocomprensión normativa de la Modernidad, el cristianismo no se limita a ser una prefiguración o un catalizador. El universalismo igualitario del que proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, de configuración autónoma de la propia vida y emancipación, de una moral anclada en la conciencia individual, de los derechos humanos y de la democracia, es un heredero directo de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor. La sustancia de esta herencia no ha cambiado, pero sí ha sido objeto una y otra vez de apropiación crítica y de nueva interpretación. Y a esto sigue sin haber en la actualidad otra alternativa. Incluso, cara a los desafíos actuales de la constelación postnacional, seguimos y vamos a seguir viviendo de esa sustancia. Todo lo demás es palabrería postmoderna.

Por supuesto, la globalización de los mercados, quiero decir, la interconexión electrónica de los mercados financieros y la aceleración de los movimientos de capitales, nos ha llevado a un régimen económico transnacional que entre tanto está imponiendo restricciones sensibles al espacio de acción de las viejas naciones industriales. No obstante, esta superior intensidad y esta ampliación de la comunicación y del intercambio lo que crea es sólo una nueva infraestructura, no, en cambio, orientaciones nuevas ni una nueva formación de la conciencia. Esta nueva fase en el desarrollo del capitalismo se ha producido en el interior de un horizonte que no ha cambiado esencialmente, el de la Modernidad social y su autocomprensión normativa, tal como ésta se ha ido formando a partir del siglo XVIII.

Como decía, la religión y la Iglesia le han aportado a esta mentalidad algunos importantes servicios pioneros, pero no se puede afirmar lo mismo en relación con el nacimiento de las relaciones globalizadas de tráfico y comunicación. Lo cierto es que las consecuencias inesperadas de esta nueva infraestructura están afectando al cristianismo y planteándole retos en la misma medida en que lo están haciendo también con otras formas del espíritu objetivo.

E.M.: Precisamente de eso quería que hablásemos. La relación entre la religión, por una parte, y la Modernidad y la globalización, por la otra, está presente también en el sentido de que las formas contemporáneas de conciencia religiosa, e inevitablemente también de la teología, se revelan a su vez hijas de la Modernidad y de la globalización. ¿De qué modo cabría contemplar las formas actuales de la religión —pensando tanto en la institución y en la práctica de la fe como en los contenidos de la fe y de la experiencia— como productos de la modernización y de la globalización?

J.H.: Las iglesias cristianas van a tener que salir al encuentro de los desafíos de la globalización sometiendo su propio potencial normativo a una explotación más radical. Sólo ahora se está volviendo ecuménica la *ecumene,* en un sentido no paternalista. Sólo ahora se está convirtiendo la Iglesia en una Iglesia mundial policéntrica. Es un tema del que se está ocupando, por ejemplo, mi amigo Johann Baptist Metz. El universalismo de la religión mundial sólo ahora se está volviendo universalista, en un sentido estrictamente intercultural; la ética cristiana se está ampliando actualmente en el sentido de un *ethos* mundial verdaderamente incluyente, un proyecto con el que se ha comprometido Hans Küng.

Creo sin embargo que su pregunta va más al fondo de las cosas. Si le estoy entendiendo bien, creo que usted se refiere a un proceso de modificación de la conciencia religiosa que se inició en Occidente con la Reforma, y que entretanto se ha extendido también a las demás religiones mundiales; que estamos asistiendo a una «modernización» de la fe en sí misma. Esa modernización, para la cual la religión y la Iglesia crearon en su momento algunas de las condiciones de partida más importantes, ha producido ahora una sociedad secularizada y un pluralismo de acepciones del mundo que han obligado a su vez a la fe religiosa y a la práctica eclesial a una reestructuración cognitiva de sus formas.

Las religiones reveladas se transmiten bajo la forma dogmática de una «doctrina». Sin embargo, en Occidente la doctrina cristiana se ha desarrollado con los medios conceptuales y las formas escolásticas de la filosofía hasta convertirse en una teología científica. Esta racionalización interna ha facilitado que entre nosotros se produzca un cambio cognitivo de las formas que, en la secuencia del movimiento de la Reforma y a pesar de las ambivalencias que aparecen en el propio Lutero, ha acabado arrojando una modalidad de fe de carácter reflexivo.

En las sociedades modernas las doctrinas religiosas tienen que asumir la necesidad ineludible de hacer frente a la competencia de otras creencias y de otras formas de plantear la verdad. Ya no se mueven en un universo cerrado, regido simplemente por la propia verdad, tenida por absoluta. Toda proclamación de la fe se encuentra hoy día con un pluralismo de verdades de fe diversas, pero al mismo tiempo choca también con el escepticismo de un saber científico profano que debe su autoridad social a que reconoce su propia falibilidad y que aparece como un proceso de aprendizaje sometido perpetuamente a revisión. La dogmática religiosa y la conciencia del creyente tienen que ser capaces de poner en consonancia con estos dos hechos el sentido ilocutivo del discurso religioso, el modo de «tener por cierto» que es propio de las proposiciones religiosas. Cada confesión tiene que someterse a la confrontación con las proposiciones de las otras religiones, que compiten con ella, tanto como con las objeciones de la ciencia y de un sentido común secularizado que se ha vuelto ya medio científico también.

Esto es lo que ha convertido en reflexiva a la fe moderna. Y es que su única posibilidad de estabilizarse reside en moverse a partir de una posición no excluyente, con conciencia autocrítica, como corresponde a su situación dentro de un universo de discurso que está limitado por el saber profano y que tiene que compartir con otras religiones. Lo que caracteriza a la forma moderna de la fe religiosa es este trasfondo de conciencia descentralizada, de relativización del propio punto de vista, lo que por supuesto no tiene que traducirse en una relativización de las verdades de fe.

La conciencia reflexiva, que ha aprendido a contemplarse a sí misma con los ojos de los otros, es por lo demás constitutiva también de lo que John Rawls denomina la racionalidad de las *reasonable comprehensive doctrines.* Y esto tiene una importante implicación política, la de que los creyentes pueden comprender ahora por qué están obligados a renunciar a la violencia, y más aún a una violencia organizada estatalmente, para imponer sus verdades de fe. En este sentido, eso que podemos llamar la «modernización de la fe» constituye un presupuesto cognitivo necesario para la generalización de la tolerancia religiosa y para la instauración de un poder estatal neutral.

Reservamos la denominación de fundamentalistas para aquellos movimientos religiosos que propagan o incluso practican, dentro de las limitaciones cognitivas que imponen las condiciones de vida actuales, el retorno a la exclusividad de las actitudes premo-

dernas en relación con la fe. Pero el fundamentalismo no puede invocar ya la inocencia propia de la situación epistémica de aquellos antiguos reinos, que de un modo u otro se representaban como sin fronteras, en los cuales nacieron y se expandieron al principio las religiones mundiales. Tal vez China pueda darnos todavía una cierta idea de cómo era esa conciencia imperial de falta de fronteras, que fundara en su momento el limitado «universalismo» de las religiones del mundo.

Las condiciones modernas, sin embargo, sólo son compatibles con un universalismo estricto, kantiano podría decirse. Y, por eso, el fundamentalismo es la respuesta equivocada a una situación epistémica, en la cual ya no se puede eludir la comprensión de la necesidad de la tolerancia religiosa, y que por eso mismo impone a los creyentes la carga de soportar la secularización del saber y las acepciones plurales del mundo sin perjuicio para sus propias verdades de fe.

E.M.: La religión es también una forma de comunicación, de modo que no puede dejar de afectarle la transformación que se ha producido en los medios de comunicación. La telecomunicación está revolucionando todos los medios y vías de la comunicación. ¿No estamos asistiendo ahora a un envejecimiento de las viejas formas de interacción? ¿No están naciendo con los nuevos medios de comunicación también nuevas religiones, nuevas iglesias, nuevas formas de devoción y oración?

J.H.: Sobre esto puedo decir poco. Es una cuestión a la que sólo se puede responder «desde dentro», desde el punto de vista del participante. Y lo cierto es que yo no he trabajado sociológicamente con las nuevas formas de la religiosidad que eluden la institucionalidad tradicional y no se ajustan a las diferencias tradicionales. Todas las grandes religiones del mundo han conocido movimientos de oposición a la iglesia, movimientos de renovación críticos respecto de las instituciones, movimientos místicos, así como el subjetivismo de formas emotivas de la devoción como lo fue el pietismo entre nosotros. Es posible que estos mismos impulsos aparezcan hoy con formas nuevas.

Ahora bien, lo que ve uno desde lejos, en las secciones sobre «esoterismo» de las librerías, me parece más bien síntoma de una cierta debilidad del yo, de una regresión; creo que lo que se expresa en todo eso es el intento de un retorno ya imposible a formas de pensamiento míticas, a prácticas mágicas y a acepciones del mundo

cerradas, que las iglesias hace mucho tiempo que superaron ya en su pugna con el «paganismo». Sin embargo, la historia enseña también que las sectas pueden ser innovadoras, y quizá no todo lo que se ofrece en ese mercado sean bobadas californianas o neopaganismo.

Da la impresión, sin embargo, de que, de un modo u otro, en todo este campo faltan las confrontaciones discursivas, o quizá incluso la posibilidad de un discurso serio. Cuando contemplo la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino me siento arrebatado por la complejidad, el grado de diferenciación, la seriedad y el rigor de una argumentación montada como diálogo. Soy un admirador de santo Tomás. Representa una figura del espíritu que avala por sí misma su propia autenticidad. Y es un hecho que en las mareas y oleajes de las religiosidades que ahora se mezclan y se funden unas con otras ya no existe ninguna roca como ésa. En esta sociedad de los medios de la comunicación que todo lo nivela, todo pierde su seriedad, incluso quizá hasta el propio cristianismo institucionalizado.

E.M.: En sus trabajos usted habla en ocasiones de una cierta función misionera de Europa en el mundo, o, al menos, de que la Europa unificada puede tal vez tener una «segunda oportunidad» en la historia. ¿No se verá comprometido este punto de vista precisamente por la estrecha relación que mantiene Europa con el cristianismo? Cuando por ejemplo uno se acerca a filósofos del Estado mundial, como Fukuyama o Huntington, y lee entre líneas, advierte que cuando se habla de globalización se tiene en mente la prosecución del proyecto cristiano de civilización, y que todo lo que se le opone se rechaza como «despotismo oriental» o «fundamentalismo islámico». Desde este punto de vista misionero se diría que la globalización está vacunada contra todos los «riesgos de infección» que amenazan desde las culturas no occidentales.

J.H.: Bueno, no creo que tengamos que pelearnos ahora a propósito de la nefasta trinidad de colonialismo, cristianismo y eurocentrismo. Creo que a estas alturas se ha arrojado ya cierta luz sobre el lado oscuro del espejo de una modernización que pretende únicamente ofrecernos la imagen de la expansión de la civilización, los derechos humanos y la democracia. Ahora bien, ese mismo universalismo igualitario, que hoy día enarbolan los adalides neoliberales de un régimen de comercio mundial libre de todo control político, y que enarbolaban en su día con el mismo entusiasmo en sus enseñas los señores coloniales del cristianismo, ese mismo universalismo es el

que finalmente nos está proporcionando también los únicos baremos convincentes para la crítica de las miserables condiciones que caracterizan a esta sociedad mundial de ahora, económicamente desgarrada, estratificada y nada pacificada.

¿Quién se atrevería hoy día a invocar puntos de vista normativos para justificar el proceso mundial de modernizacion social que se inició en el siglo XV con una brutalidad inaudita? No obstante, el estado en el que se encuentra el mundo contemporáneo, y en el que es evidente que nos encontramos nosotros también inmersos y sin alternativa reconocible *—the «modern condition»—*, no es algo por lo que los que hemos nacido después estemos obligados a asumir una responsabilidad retrospectiva y a dar cuenta de ello.

Como demuestran hechos como el régimen de Pol Pot en Camboya, el Sendero Luminoso en Perú, o la tiranía de la pobreza de Corea del Norte, la sociedad mundial capitalista de hoy día, una vez que fracasó el experimento del comunismo soviético, ya no nos ofrece ninguna opción de salida racional. Una transformación del capitalismo global que vaya más allá de este estado de «destrucción creativa» tan permanente como acelerada sólo parece ya posible desde dentro. Por eso necesitamos una política referida a sí misma y orientada hacia el fortalecimiento de la propia capacidad de acción política que limite y domestique una dinámica económica asilvestrada, tanto dentro como sobre todo fuera del plano todavía decisivo de los Estados nacionales. Es algo sobre lo que ya me he manifestado en mi libro *La constelación postnacional**. Y claro está que el hecho de que ya sólo podamos operar bajo las condiciones de una Modernidad social, que no hemos elegido por nosotros mismos, no significa que tengamos que actuar como misioneros de esa cultura occidental que ha dado lugar a todo esto.

Tomemos el ejemplo de los derechos humanos. A despecho de su origen europeo, constituyen el lenguaje universal en el que se regulan normativamente las relaciones del intercambio global. También en Asia, África y América del Sur son el único lenguaje en el que quienes se oponen a, o quienes son víctimas de, regímenes asesinos y guerras civiles pueden elevar su voz contra la violencia, la represión y la persecución, contra la vulneración en suma de su dignidad humana. Ahora bien, en la medida en que los derechos humanos son aceptados como un lenguaje transcultural, se hace más aguda la lucha

* Trad. cast.: J. Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 1998.

entre las culturas en torno a la cuestión de cuál es su interpretación apropiada. Y en tanto ese discurso intercultural sobre los derechos humanos se realice bajo condiciones de un reconocimiento recíproco, podrá conducir también en Occidente a una comprensión descentralizada de una construcción normativa que ha dejado de ser propiedad de los europeos y que, por eso mismo, no puede seguir queriendo reflejar únicamente lo que es peculiar de esta cultura.

Desde luego, Occidente ha tenido y sigue teniendo un acceso privilegiado a las fuentes del poder, del bienestar y del saber de este mundo. Está sin embargo en nuestro propio interés que el proyecto, nacido aquí, de desarrollar una civilización mundial justa y pacificada no se desacredite desde el principio. Ésta es la razón por la que este Occidente acuñado por las culturas judía, griega y cristiana tiene que reflexionar sobre una de sus conquistas culturales: sobre la capacidad para descentralizar su propia perspectiva, para reflexionar sobre sí misma y para tomar una distancia autocrítica respecto de su propia tradición. En el diálogo hermenéutico de las culturas entre sí, Occidente tiene que abstenerse de cualquier medio no discursivo; y sólo debe elevar su voz como una entre las demás. En una palabra: para poder superar el eurocentrismo, Occidente tiene que hacer un uso correcto de sus medios cognitivos. Pero sabe Dios que es más facil decirlo que hacerlo. No hay más que recordar la persecución selectiva y los problemas de aplicar una política de derechos humanos en la antigua Yugoslavia. Pero esto nos desviaría ya de nuestro tema.

E.M.: Permítame que dé una vuelta de tuerca más a mi pregunta. ¿Cree usted que podemos hablar de Occidente sin hablar al mismo tiempo de Atenas, Roma y Jerusalén? Y a la inversa: ¿podemos hablar de un ordenamiento mundial postnacional sin recordar la larga historia de conflictos religiosos y la perspectiva siempre posible de que esos conflictos adquieran dimensiones letales?

J.H.: Tiene usted razón en recordarme las tensiones internas, las grietas normativas en el edificio de la cultura occidental. Jerusalén, Atenas y Roma es la tensión característica entre monoteísmo, ciencia y tradición republicana que Occidente tiene que ser capaz de aguantar sin pretender asimilar lo uno a lo otro.

Por lo que se refiere a la relación entre Atenas y Jerusalén, es un hecho que la helenización del cristianismo —que es como decir la conversión del mensaje redentor en ciencia teológica— ha acusado siempre la tendencia a desvirtuar lo específicamente cristiano. La

pregunta de Job por la justicia de Dios en medio de la experiencia existencial del dolor y de la aniquilación, de unas tinieblas abandonadas por Dios, pierde su radicalidad en el horizonte del pensamiento griego, incluidos los padres de la Iglesia. ¿Dónde estaba Dios en Auschwitz?

En el eje Roma-Jerusalén asistimos a una caída de tensión similar: por un lado, una politización del mensaje bíblico que ancla éste en el más acá y, por el otro, un vaciamiento político-teológico del núcleo racional de una política secularizada.

Y, finalmente, los alemanes estamos familiarizados con las brumas religioso-culturales de un neohumanismo, tan pretencioso como despolitizado, que sublimó lo republicano de Roma en lo espiritual de Grecia, y con ello el pragmatismo de lo cotidiano se fue hundiendo en el aura difusa de lo extracotidiano. Brecht —y no Hannah Arendt— es, de entre nosotros, de los pocos partidarios de «Roma» que se han dado cuenta de las fatales consecuencias que ha tenido la fijación del clasicismo alemán a la Antigüedad griega.

Todo esto son desarrollos fallidos de simbiosis que se producen cuando los elementos opuestos empiezan a perder cada uno su sentido propio dentro de una síntesis cultural rica en tensiones. Pero esto es algo que se advierte también en la relación de la religión con la filosofía: el sentido existencial de la liberación del alma humana por la promesa salvífica de un Dios redentor no debería asimilarse ni a la elevación contemplativa ni a la fusión intuitiva del espíritu finito con lo absoluto. Algo semejante ocurre también en el plano global con la relación entre las diversas culturas y las religiones mundiales. Cada cultura sólo podrá aportar una contribución productiva a esa civilización mundial que empieza a nacer, si se la respeta en lo que es su propio y peculiar sentido. Se trata de estabilizar, no de disolver la tensión si queremos evitar que la red del discurso intercultural se desgarre.

E.M.: Cuando contemplamos las conquistas filosóficas, las rupturas y continuidades que caracterizan la historia occidental, advertimos que ésta se encuentra en una confrontación constante con la tradición judeo-cristiana, pero también en conexión directa con ella. Desde Jakob Böhme y el Maestro Eckhart, pasando por Lutero, Kant, Hegel, Marx, hasta llegar a Heidegger, Löwith, Bloch, Adorno, Horkheimer, y por supuesto Benjamin, casi se podría afirmar que el cristianismo ha sobrevivido en las aulas de la filosofía alemana. Y, si esto es así, ¿cómo podría abrirse la filosofía europea a otras

culturas del mundo sin renovar su reflexión sobre el núcleo religioso que lleva en sí misma?

J.H.: Sí, es verdad. Creo que el encuentro intensivo con tradiciones «fuertes» de otras procedencias nos ofrece la oportunidad de identificar con más claridad nuestro propio enraizamiento en las tradiciones judeo-cristianas. Mientras los participantes en un discurso sigan moviéndose en el interior del universo de ese mismo discurso, faltará el impulso hermenéutico que pueda hacerles reflexionar sobre esos motivos no expresados, y como naturales, que siguen guiándoles desde el trasfondo. Este impulso reflexivo no sólo no obstaculiza el entendimiento intercultural, sino que es lo que en realidad lo hace posible. Antes de que sea posible destilar los presupuestos comunes del discurso, de sus interpretaciones y de sus orientaciones axiológicas, todos y cada uno de los participantes tienen que haber percibido con claridad las particularidades de los presupuestos de su propio pensamiento.

Occidente sale hoy día al encuentro de otras culturas con la configuración de la abrumadora infraestructura de una civilización mundial capitalista determinada por la ciencia y por la técnica. Es en ella donde se han materializado las formas de nuestra racionalidad. Las demás culturas, en cambio, no salen a nuestro encuentro preferentemente como *sociedades* extrañas, ya que sus estructuras siguen recordándonos fases ya superadas de nuestro propio desarrollo social. Y lo más extraño que sale a nuestro encuentro en otras culturas, es ante todo la peculiaridad de su núcleo religioso. A nuestros ojos, esas religiones extrañas son la fuente de la inspiración de las otras culturas. Y esto es lo que explica no sólo la actualidad de Max Weber, sino también el tipo de desafío que representa para la filosofía europea tener que afrontar la clase de preguntas en las que usted insiste ahora.

Lo que yo sí haría dentro de esa tradición alemana cuyos nombres menciona usted, es establecer algunas diferenciaciones más acentuadas. Es un hecho que, en comparación con la filosofía inglesa, francesa y americana, en Alemania ha habido relativamente pocos espíritus que se hayan dedicado al pensamiento político. La herencia republicana de Roma sólo se reanuda con Kant y Reinhold, Heine y Marx. En cambio, la experiencia de la Revolución francesa fue para los alumnos del Stift de Tubinga Hegel, Schelling y Hölderlin una ocasión y un estímulo para reconciliar Atenas con Jerusalén, y a ambas con una Modernidad que extrae su autocom-

prensión normativa esencialmente del espíritu universalista e igualitario de la tradición judía y cristiana. Bajo este planteamiento, la intención principal de Hegel fue poner en danza dialécticamente los conceptos fundamentales de la metafísica en el escenario del pensamiento redentor. Pero, no obstante, es posible distinguir dentro de la filosofía alemana hasta el presente dos líneas: una más bien estética, de inspiración platónica, y otra centrada en la sociedad y en la historia.

La tradición que se mantiene afín a los planteamientos ontológicos y cosmológicos de los griegos está presente hoy día no sólo bajo la imagen clásica del idealismo filosófico, como es el caso de la teoría de la autoconciencia de Dieter Henrich. El interés metafísico por la constitución del ser en su conjunto se deja rastrear también en el lenguaje de la semántica formal o de la teoría del conocimiento y, como se muestra en la discusión actual sobre la relación entre cuerpo y espíritu, puede desenvolverse incluso en el lenguaje del naturalismo.

Esta corriente se distingue, tanto por sus planteamientos como por sus conceptos fundamentales, de las escuelas filosóficas a las que el pensamiento histórico ha revolucionado. Éstas han recuperado aquellos temas existenciales o de historia universal que hasta entonces habían quedado reservados a la teología y a sus reflexiones salvíficas. Figuras ejemplares de este movimiento son, por supuesto, los grandes marginales del siglo XIX: Marx, Kierkegaard y Nietzsche. Pero pertenecen también a esta tendencia todas aquellas corrientes que se empeñaron en hacer un diagnóstico sensible de nuestro tiempo y que promovieron la conversión de las categorías referentes a la experiencia del mundo de la vida y de la historia vital en conceptos fundamentales de la propia filosofía. Pienso en conceptos como socialidad, lenguaje, praxis y cuerpo, contingencia, espacio de acción y tiempo histórico, entendimiento intersubjetivo, individualidad y libertad, emancipación y dominio, anticipación de la propia muerte, etcétera.

Pero, dentro de estas corrientes que piensan en términos históricos, que son sensibles al diagnóstico de su tiempo y que se dejan inspirar más por «Jerusalén» que por «Atenas», más por el legado religioso que por el greco-metafísico, me gustaría destacar la línea tradicional del pensamiento dialéctico. Esta tradición, que se extiende desde Jakob Böhme, pasando por Oetinger y Schelling, Hegel y Marx, y llega hasta Bloch, Benjamin y si se quiere Foucault, se opone a una línea mística de pensamiento que empieza con el Maestro Eckhart y que termina con Heidegger, o tal vez incluso con Wittgenstein. Mientras el ensimismamiento místico carece de lenguaje y premia esa modalidad de la contemplación o del recuerdo que se sustrae a la racionalidad del pensamiento discursivo, el pensamiento dialéctico siempre ha sido crítico respecto de la contemplación intelectual, del acceso intuitivo a lo presuntamente inmediato.

La dialéctica reconoce en la fuerza productiva de la negación el auténtico motor y propulsor de una razón autocrítica, que Hegel celebra como la rosa en la cruz del presente. Y, dentro de esta tradición, la filosofía realiza un esforzado trabajo en torno al tema teológico del Dios hecho hombre, tema que está en relación con el carácter incondicional del deber moral frente a la radicalidad del mal, con el carácter limitado de la libertad humana, con la falibilidad del espíritu y la mortalidad de la vida individual. La dialéctica hace suyo, con toda seriedad, el problema de la teodicea, el dolor por la negatividad de un mundo pervertido. Este mundo no se podría experimentar como algo negativo o perverso si uno se obstinase en permanecer en una actitud naturalista de indiferencia frente a la pura contingencia de lo que ocurre. A mí por ejemplo me interesó ya cuando era estudiante el escrito de Schelling *Sobre la esencia de la libertad humana*.

E.M.: Muchos han señalado que la Escuela de Fráncfort no habría sido posible sin Marx, pero tampoco sin la tradición judía. La mayoría de los miembros de la primera generación de los frankfurtianos eran judíos. Desarrollaron su crítica a la sociedad, así como también su percepción del Holocausto a la luz de esta crítica, desde el punto de vista intensamente perfilado de la «vida dañada», de la barbarie y del totalitarismo de la época. ¿Se ve usted a sí mismo como heredero de esta corriente, que entretanto ya no discurre de forma tan «subterránea» como antes?

J.H.: Bien; el propio Adorno entendió su crítica a la cosificación de las relaciones interpersonales y de las pulsiones intrapsíquicas como una consecuencia de la prohibición de imágenes. Cosificación es convertir algo en ídolo, transformar algo condicionado en incondicional. El pensamiento negativo dialéctico pretende rescatar en el interior de cosas lo no idéntico, que nuestra abstracción ha violado. Pretende restablecer la integridad de una individualidad que ha sido hecha pedazos por el procedimiento en sí mismo inevitable de la subsunción. Los intentos de Adorno se guían por la intuición de que

una subjetividad asilvestrada, que convierte todo a su alrededor en objetos, se erige a sí misma como lo absoluto y atenta de esta forma contra lo verdaderamente absoluto, contra el derecho incondicional de cada criatura a la inviolabilidad y al reconocimiento. El furor de la objetivación deja fuera de consideración ese núcleo esencial, que vive en el otro enteramente individualizado, y que es lo que convierte a la criatura en «imagen y semejanza de Dios».

Desde un punto de vista filosófico, lo que se retiene en el primer mandamiento es el impulso cognitivo más rico en consecuencias en el eje del tiempo: la emancipación respecto de la cadena de los linajes y de la arbitrariedad de los poderes míticos. En aquel tiempo, al dar forma a conceptos monoteístas o acósmicos de lo absoluto, las grandes religiones del mundo rompieron la superficie lisa y homogénea de unos fenómenos contingentes vinculados entre sí narrativamente; y con ello crearon ese abismo entre estructura profunda y superficial, entre esencia y apariencia, que confirió a los hombres por primera vez el don de la libertad de reflexión y la fuerza para distanciarse del vaivén de lo inmediato. Pues con estos conceptos de lo absoluto o de lo incondicional se separan las relaciones lógicas de las empíricas, se separa la validez de la génesis, la verdad, de la salud, la culpa, de la causalidad, el derecho, del poder, etc. Es entonces cuando nace la constelación de conceptos que le ofrece todavía a la filosofía del idealismo alemán sus planteamientos: la relación entre lo finito y lo infinito, entre lo incondicional y lo condicionado, entre la unidad y la pluralidad, entre la libertad y la necesidad...

Esta constelación no volvería a ponerse en movimiento hasta después de Hegel, con los neohegelianos y con Nietzsche. Ahora bien, este pensamiento «postmetafísico» se mantuvo profundamente ambiguo, y hasta el día de hoy está amenazado por el riesgo de regresión a un «nuevo paganismo». Así es como a comienzos de los años treinta denominaban los precursores neoconservadores del fascismo a su propia manera de echar mano de las fuentes arcaicas de los presocráticos, de los «orígenes» anteriores al paso al monoteísmo y al *logos* platónico. Se inspiraban en Hölderlin y en Nietzsche.

En una entrevista que le hizo el *Spiegel* a Heidegger, y que se publicó tras la muerte de éste, él mismo se expresa en esta jerga politeísta: «Sólo puede salvarnos *un* dios...». Las figuras de este pensamiento neopagano han vuelto a ponerse de moda en el curso de la crítica postmoderna a la razón. Metáforas como las de «entrelazamiento», «parecido de familia», «raíz», etc., puede que al principio no tuviesen otro sentido que el pragmático e inocente de aguzar

nuestra sensibilidad para con el contexto. Pero si se las pone en relación con la crítica de Nietzsche y de Heidegger a la metafísica adquieren una cierta connotación de rechazo del sentido universalista de las pretensiones de validez incondicional. Y cuando Adorno afirmaba querer mantener su lealtad a la metafísica «en el momento de su caída», se estaba dirigiendo contra ese vórtice regresivo del pensamiento postmetafísico. Para él, después de Nietzsche, lo que había que hacer era profundizar en la crítica dialéctica a la «lógica de la esencia», y no aferrarse a un antiplatonismo plano, que hoy día parece extenderse sin mayores reservas al haberse puesto de moda tanto el Heidegger tardío como el Wittgenstein tardío. Y en esta intención estoy completamente de acuerdo con Adorno, aunque no lo esté en relación con los medios de llevarla a cabo.

E.M.: Está claro que los puntos de partida de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort eran y siguen siendo tan diferentes como sus temas: la guerra fría, la defensa de la democracia, la conservación, aunque sea a la fuerza, de los progresos de la Ilustración que tanto costó alcanzar, la crítica a las nuevas formas de cosificación, a la reducción a mercancía, el descubrimiento del papel civilizador del derecho, la superación de la filosofía de la conciencia, etc. ¿No cabría decir que la religión, en cualquiera de sus formas, ha dejado de proporcionar impulsos para la dirección en que usted está prosiguiendo la labor de la Teoría Crítica?

J.H.: Yo no puedo hablar en nombre de la «segunda generación», sino sólo en el mío propio, o quizá, en lo que estoy diciendo ahora, en el de Karl-Otto Apel. No me consideraría agredido si alguien me dijese que mi concepción del lenguaje y de la acción comunicativa, orientada al entendimiento recíproco, bebe del legado cristiano. Al fin y al cabo, el «*telos* del entendimiento» (ese concepto del acuerdo que se alcanza discursivamente, y que se mide por el reconocimiento intersubjetivo, esto es, por la doble negación de las pretensiones de validez criticables) podría tener su raíz en el legado de un *logos* entendido al modo cristiano, que se encarna (y no sólo entre los cuáqueros) en la práctica comunicativa de la comunidad.

Incluso sería posible «desenmascarar» la acepción, inspirada en la teoría de la comunicación, del concepto de emancipación en *Conocimiento e interés* como una traducción profana de una promesa de redención. (Tengo que aclarar, sin embargo, que últimamente soy más cauteloso a la hora de aplicar la expresión «emancipación»

más allá del ámbito del desarrollo biográfico de las personas singulares; pues los colectivos, grupos o comunidades sociales no deben representarse como una especie de sujetos en formato grande.) Lo único que quiero decir es que no me molesta que me saquen relaciones de parentesco teológico, siempre y cuando se mantenga clara la diferencia metodológica de los discursos, esto es, siempre y cuando el discurso filosófico obedezca a la exigencia de fundamentación que le es inherente. Tal como yo lo veo, una filosofía que traspasa la barrera del ateísmo metodológico pierde la seriedad filosófica.

Tengo que decir, eso sí, que para mí tuvo un significado importante una de las doctrinas de la especulación mística de Jakob Böhme, la de la «naturaleza» nacida por contracción, o el «fondo oscuro» en Dios. Más tarde Gershom Scholem llamó mi atención sobre su contrapartida, la doctrina del *tismtsum* de Isaac Luria. Y es curioso que estas dos especulaciones, que se desarrollaron la una independientemente de la otra, al integrarse en Knorr von Rosenheim y en el pietismo suabo, acabaran por introducirse en el pensamiento de Baader y Schelling, y en general en el idealismo posterior a Fichte. Al menos Schelling conecta con esta tradición en su escrito sobre la libertad, que mencionaba antes, así como en su filosofía de las edades del mundo, y él mismo ancla la relación de tensión de «egoidad» y «amor» en Dios. Se supone que la tendencia, hasta cierto punto «oscura», hacia la conversión en algo finito, hacia la contracción, explica la capacidad de Dios de limitarse a sí mismo. Éste es un tema del que me ocupé ya en mi tesis doctoral.

Se trata de aquel momento decisivo de la creación del primer Adán, de aquel momento en el que debía hallar su culminación la edad del mundo de la creación ideal, que, igual que el movimiento de la *Lógica* de Hegel, sólo ha tenido lugar en el espíritu de Dios. Para que Dios pueda ver confirmada su libertad por un *alter ego*, tiene que poner límites a esa su propia libertad. Dota a Adán Cadmo de la libertad incondicional para el bien y el mal, y con ello asume el riesgo de que Adán haga un uso incorrecto de este don, peque y arrastre así consigo al abismo al conjunto de la creación ideal. Pero con eso destronaría también al propio Dios. Y sabemos que lo que se produjo fue precisamente ese peor escenario imaginable. Con este relato se resuelve el problema de la teodicea al precio de inaugurar, con aquel primer acto terrible de libertad, una nueva edad del mundo, la de la historia universal. En esta segunda edad del mundo, ya histórica, el Dios destronado tiene que buscar él mismo la redención, ya que la humanidad ha echado sobre sus hombros la carga de la resurrección de la naturaleza caída.

Este mito, que es por eso mismo más que un simple mito, ilumina dos aspectos de la libertad humana: la constitución intersubjetiva de la autonomía, y el sentido de la autovinculación de las preferencias subjetivas a normas de validez incondicional.

La creación del primer hombre sólo podía tener la consecuencia catastrófica de que una creación ya completa y perfecta *in mente*, por así decirlo, tuviera que volver a empezar históricamente desde el principio, porque ningún sujeto, ni siquiera el propio Dios, puede ser libre en un sentido serio y real si no es reconocido como tal al menos por otro sujeto, esto es, por alguien que sea libre en el mismo sentido (y que necesite a su vez de ese reconocimiento recíproco). Nadie puede ser libre sólo para sí, ni a costa de otro. Esta es la razón por la que la libertad no puede entenderse sólo negativamente como ausencia de coacción. La libertad concebida como intersubjetiva se distingue de la libertad de preferencias subjetivas del individuo aislado. Nadie es libre mientras no lo sean todos.

El segundo aspecto de la incondicionalidad del deber moral queda enfatizado por el hecho de que, con el bien y el mal que se imputan unos a otros los sujetos que actúan históricamente, se pone en juego al mismo tiempo el destino de Dios y del mundo en su conjunto. Los hombres sienten la fuerza del deber categórico en la responsabilidad sobrehumana por una historia de redención a la inversa. En la medida en que entran como autores en una historia universal lastrada por esa carga, tienen que responder ante ella como ante un tribunal universal que se sustrae inexorablemente a su disposición.

E.M.: Por favor, permítame que le haga una pregunta más directa. En sus reflexiones a propósito de una frase de Horkheimer (en *Textos y contextos**), dice usted al final: en un cierto sentido «quizá se podría decir que 'rescatar un sentido incondicional sin Dios es frívolo'. Pues forma parte de la dignidad de la filosofía no aceptar, en ningún caso, la consistencia cognitiva de ninguna pretensión de validez que no se justifique en el foro de un discurso fundamentador». Y esto lo escribió usted con el fin de distinguir entre el sentido filosófico de la «incondicionalidad» y la incondicionalidad de las promesas religiosas de redención que proporcionan consuelo frente al sufrimiento, la derrota y el fracaso vital. La «incondicionalidad» en

* Hay trad. cast.: J. Habermas, *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996.

sentido filosófico se basa en la búsqueda de la verdad, y por eso la filosofía es «postmetafísica» o, al menos, tendría que serlo.

No obstante, en otro momento, usted escribe lo siguiente: «En tanto el lenguaje religioso siga siendo portador de contenidos semánticos inspiradores e incluso irrenunciables, que se sustraen (¿de entrada?) a la capacidad expresiva de un lenguaje filosófico, y se resisten a ser traducidos a discursos fundamentadores, la filosofía no podrá sustituir ni reemplazar a la religión, ni siquiera en su forma postmetafísica»(*Pensamiento postmetafísico**).

Estas dos citas traicionan dos tendencias contrarias en sus trabajos. O la religión se disuelve en razón comunicativa y queda cancelada en una ética discursiva, o bien la religión tiene la función de conservar e incluso de alimentar contenidos semánticos que son irrenunciables para la ética y la moral, y hasta para la propia filosofía. Y lo uno no casa con lo otro.

J.H.: Yo no veo ahí ninguna contradicción. En mi análisis de la posición de Horkheimer sólo pretendía mostrar que el concepto de una verdad incondicional se puede defender no sólo a base de supuestos teológicos fuertes, sino también desde las premisas más modestas del pensamiento postmetafísico. La segunda cita en cambio expresa mi convicción de que en el discurso religioso se conservan potenciales de significación irrenunciables que la filosofía no ha agotado todavía, esto es, que no han sido traducidos al lenguaje de unas razones públicas, y, por tanto, presuntamente convincentes para todos.

Tomando como ejemplo el concepto de la persona individual, que en el lenguaje religioso de las doctrinas monoteístas se articula desde el comienzo con toda la precisión deseable, he intentado poner de manifiesto este déficit de los intentos de una traducción filosófica, o, al menos, el hecho de que en este punto estos intentos van renqueando por detrás de la religión. Y, al menos tal como yo lo siento, ni siquiera los conceptos fundamentales de la ética filosófica desarrollados hasta la fecha logran recoger la totalidad de las intuiciones que tan matizada expresión han hallado ya en el discurso bíblico, y que la gente como yo sólo ha conocido a través de una socialización religiosa insuficiente. Y es porque soy consciente de esta deficiencia por lo que, por ejemplo, en la ética discursiva intento traducir el imperativo categórico a un lenguaje en el que podamos hacer más justicia a cierta intuición: me refiero al sentimiento

* Hay trad. cast.: J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.

de «solidaridad», de la vinculación de cada miembro de una comunidad con los demás.

E.M.: Sobre este punto quisiera volver más tarde. Pero, por el momento, me gustaría seguir con la última cita. Usted introduce en ella y entre paréntesis la expresión «¿de entrada?». ¿Cómo hay que entenderlo? ¿En el sentido de que el objetivo de la filosofía es asimilar, traducir, procesar y «superar y cancelar» los contenidos religiosos dignos de ser conservados? ¿O bien espera usted que la religión se oponga permanentemente a cualquier intento de intervenir de ese modo, y que por eso seguirá siendo siempre indigerible e inasequible, pero también en cierto modo autónoma e inevitable?

J.H.: No lo sé. Pero eso se verá cuando la filosofía prosiga su labor en torno al legado religioso con más sensibilidad de la que ha mostrado hasta ahora. Y no estoy hablando del proyecto neopagano de un «trabajo sobre el mito»: éste es un trabajo que la religión y la teología han realizado ya hace tiempo.

E.M.: La relación entre la religión y la teología no es muy distinta de la que se da entre el mundo de la vida y la filosofía. Igual que el horizonte del mundo de la vida se va retirando a cada paso que da la explicación filosófica, también la religión se sustrae a todos los intentos de la teología de introducirse seriamente en los ámbitos más internos de la experiencia religiosa. ¿No podría ser que esas actitudes contradictorias respecto de la religión, que me llaman a mí la atención en su obra, procedan de una confusión de la religión con la teología?

J.H.: Ah, bien; ya veo en qué dirección va usted. Se trata entonces de que la teología perdería su identidad si intentase desconectarse del núcleo dogmático de la religión, y con ello de aquel lenguaje religioso en el cual se realiza la práctica de la oración, de la confesión y de la fe de la comunidad. En esa práctica lo que se pone de manifiesto es la fe religiosa, y la teología no puede ser sino una interpretación de ella. De modo que la teología posee ya, por así decirlo, un estatuto parasitario, o en todo caso derivado. No puede ocultarse a sí misma el hecho de que su trabajo explicativo no podrá nunca «recoger» ni «agotar» el sentido performativo de la fe vivida. Y usted añade entonces: ¡y esto se aplica precisamente a la filosofía! La filosofía podrá tal vez apropiarse algunos conceptos de la teología para su propio uso (*entwenden*, como dice Benjamin en sus «Te-

sis sobre la filosofía de la historia»); pero sería propio de un intelectualismo puro y duro esperar que, «por la vía de la traducción», la filosofía se apropie más o menos completamente de los contenidos de experiencia preservados en el lenguaje religioso.

Claro está que este paralelismo cojea al menos en un aspecto. La teología no puede sustituir a la religión, ya que su verdad vive de la palabra revelada, y ésta aparece desde el principio en forma religiosa, no en forma erudita. A diferencia de esto, la filosofía tiene una posición completamente diferente en relación con la religión. Pues lo que pueda aprender de ésta pretende expresarlo en un discurso que, justamente, ha de ser independiente de la verdad revelada. Y ésta es la razón por la que en toda traducción filosófica el sentido performativo de la fe vivida se queda en el camino, incluso también en el caso de Hegel.

Una filosofía que se haga dependiente de algún tipo de «destino», o que pretenda consolarse con él, deja de ser filosofía. Lo que se propone a lo sumo el «programa traductor» de la filosofía, digámoslo así, es rescatar el sentido profano de unas experiencias interhumanas y existenciales que hasta ahora sólo se habían articulado adecuadamente en un lenguaje religioso. Experiencias que hoy podrían referirse a situaciones límite como la del que está expuesto a algo sin defensa posible, la del que se pierde a sí mismo, o la de la amenaza de aniquilación, situaciones en suma en las que «nos quedamos sin palabras».

E.M.: Usted ha intentado muchas veces justificar la idea de que la «solidaridad» y la «justicia» son dos caras de una misma moneda. Recientemente, en *La inclusión del otro**, ha pretendido incluso retrotraer esta idea al núcleo de la fe cristiana. Ahora bien, el sentido específicamente cristiano del amor o de la solidaridad ¿no se refiere a algo más que a la idea de un respeto igual?, esto es, ¿no se refiere a la idea de una preocupación por el otro, que va siempre más allá de cualquier pretensión de justicia, de trato igual, de reciprocidad de las cargas y recompensas?

Dios es «lo completamente otro», y esa alteridad se anuncia en la negación estricta del sufrimiento de cualquier otro. Esta alteridad de la epifanía divina nos llama a un comportamiento que se independiza de todo cálculo, de toda «triangulación». Y esto es lo que se escucha en las apelaciones de los teólogos de la liberación del Tercer

* Trad. cast.: J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.

Mundo, cuando, por ejemplo, nos piden solidaridad con las víctimas de una modernización brutal. La importancia primordial que tiene la «compasión con los pobres» en el cristianismo pone de manifiesto la prioridad cristiana de la solidaridad frente a la justicia. Aquélla es, por así decirlo, más originaria que la justicia.

J.H.: Es cierto, la ética cristiana del amor hace justicia a un elemento de entrega al sufrimiento del otro, y frente a ella se queda demasiado corta una moral de la justicia, por muy intersubjetivista que sea su concepción. Pues lo cierto es que ésta se limita a fundamentar mandatos a los que todo el mundo tiene que obedecer, pero siempre y cuando los obedezcan también todos los demás. Y es evidente que hay una buena razón para justificar esta autolimitación. Una forma de actuación supererogatoria que vaya más allá de lo que se puede exigir a cada uno sobre la base de la reciprocidad implica sacrificar activamente intereses propios legítimos en beneficio del bienestar o de la disminución del sufrimiento del otro necesitado de ayuda. Seguir a Cristo exige del creyente justamente también el *sacrificium*, claro está que bajo la premisa de que asumamos voluntariamente este sacrificio activo, santificado a la luz de un Dios justo y bondadoso, que es también un juez absoluto.

En la tierra no existe sin embargo ningún poder absoluto. Aquí, en estas regiones sublunares, el mandamiento cristiano de amarse los unos a los otros ha sido instrumentalizado en beneficio de objetivos fatales y de falsos sacrificios. Ningún poder terrenal puede estar autorizado a imponer a la voluntad autónoma un *sacrificium* en beneficio de objetivos presuntamente superiores. Ésta es la razón por la que la Ilustración estaba empeñada en eliminar todo sacrificio. Y se trata en el fondo del mismo tipo de escepticismo que hoy día se dirige contra la pena de muerte impuesta por el Estado, y por cierto también contra la legitimidad del servicio militar obligatorio.

Es, en definitiva, la razón que justifica esa limitación cautelosa y resignada de la moral a una moral de justicia. Ésta no nos impide admirar la entrega absoluta al prójimo, no nos impide respetarla, ni tampoco expresar nuestra máxima admiración hacia esas formas generosas y nada espectaculares de sacrificio realizadas sobre todo por madres y mujeres, sin las cuales hace tiempo que se habría deshecho hasta el último vínculo moral en muchas sociedades patológicamente desfiguradas, pero no sólo en ellas.

E.M.: Tengo que volver a insistir. Y lo hago pensando en la crítica que una y otra vez plantean personas como Gutiérrez, Boff y Dussel. El nivel de vida de la mayor parte de la población del mundo, si se lo compara con el de las sociedades de la OCDE, es tan miserable que conceptos como el de simetría, reciprocidad y reversibilidad resultan patrones enteramente erróneos para enjuiciar moralmente y combatir esta drástica desigualdad. Un trato igual sería por otra parte completamente imposible, ya por motivos ecológicos.

Ésta es la razón por la que, para los teólogos de la liberación, una teoría moral que se detenga en la igualdad abstracta del *«moral point of view»* no es más que el lujo que se permiten las sociedades desarrolladas de las naciones del bienestar, siendo así que todas ellas se encuentran en un verdadero estado de excepción. La normalidad en la que se mueven todos los demás países es un estado de deprivación extrema y de condiciones indignas del ser humano. El punto de vista de la reciprocidad no es, pues, aquí el adecuado. Lo que se nos pide en este momento es algo más que ese tipo de obligaciones que pueden fundamentarse a base de contractualismo, a través del acuerdo entre presuntos iguales. La responsabilidad global requiere un tipo de compromiso que va mucho más allá de aquello a lo que estamos obligados moralmente. Es a esto a lo que se refieren los teólogos de la liberación con la «prioridad de tomar partido por los pobres».

J.H.: Voy a dejar de lado en este momento las diferencias entre los planteamientos kantianos y contractualistas, y tampoco voy a apoyarme en la objeción de que los baremos de la llamada «justicia abstracta», si se los practicase, bastarían y sobrarían para revolucionar la sociedad del mundo. Imagine, simplemente, que los Estados del G-7 hicieran suya una responsabilidad global y se pusieran de acuerdo sobre políticas que hicieran justicia al «segundo principio de justicia» de John Rawls, para el que éste ofrece una fundamentación contractualista: «las desigualdades económicas y sociales deben configurarse en forma tal que se pueda esperar razonablemente que produzcan la máxima ventaja posible a los más desfavorecidos». Y, sin duda, para las grandes religiones del mundo la distribución injusta de los bienes sobre la tierra ha constituido siempre una cuestión central. Ahora bien, en una sociedad secularizada este problema hay que ponerlo encima de la mesa de la política y de la economía, y no meterlo directamente en el cajón de la moral, o incluso de la teoría moral.

¿De qué escándalo hablamos? En un mundo gobernado todavía por Estados nacionales no existe aún ningún régimen que sea capaz de una actuación política que pueda hacer suya una «responsabilidad global» como la que se exige desde un punto de vista moral. Y, hoy por hoy, la constelación de intereses existentes no permite predecir fácilmente que se vaya a formar por sí misma una voluntad política interesada en gobernar a la contra de lo que hay, capaz de implementar una «división moral del trabajo» entre los diversos miembros de una sociedad mundial insoportablemente estratificada.

El candente problema de una ordenación más justa de la economía mundial se plantea en primer término como una cuestión política. O, por lo menos, se puede afirmar que la cuestión de cómo podría una política democrática responsable dar alcance a los mercados globalizados no es un problema de teoría moral. Es una cuestión a la cual pueden contribuir más los sociólogos y economistas que los filósofos. Requiere, en el plano analítico, un montón de conocimiento empírico y de fantasía institucional. Pero, claro está, al final ni el mejor diseño sirve de nada si no se ponen en marcha los procesos políticos. En el plano práctico, sólo movimientos sociales que vayan más allá de las fronteras nacionales podrán crear las motivaciones necesarias.

Es un hecho que el clamor de la teología de la liberación, cuando quiere prestar voz a los oprimidos y humillados, a los que soportan esfuerzos y penalidades, se inserta en este contexto. Tal como yo lo entiendo, esa teología representa una sublevación activa contra la inercia y la insensibilidad de un statu quo que, en el remolino de una modernización que se acelera a sí misma, no parece capaz de moverse. El plus de su compromiso valiente y sacrificado, que va mucho más allá de lo que se puede exigir a cualquiera, se justifica por los participantes como derivado del mandamiento cristiano del amor. Eso sí, desde un punto de vista diferente, el carácter supererogatorio de este compromiso personal puede parecer también reflejo, por admirable que sea, de la impotencia del individuo frente a las coerciones anónimas y sistémicas de un capitalismo políticamente descontrolado que sólo entiende el lenguaje de la recompensa, no el de la moral.

E.M.: Si al final de este siglo volvemos atrás y pretendemos dar cuenta de lo ocurrido, no podremos sino estar de acuerdo con Habsbawm: ha sido el siglo de los extremos. Y más de uno querría aña-

dir: ha sido el siglo del mal radical. En lo que ha ocurrido en el siglo XX hay algo profundamente imperdonable, algo que no podemos tragar. ¿Qué podemos aprender de este «mal radical», si es que hay algo que se pueda aprender de él?

J.H.: Hasta el momento en que se produjo, el Holocausto fue inimaginable, de modo que el mal radical posee también un índice histórico. Quiero decir con esto que existe una curiosa asimetría en el conocimiento del bien y del mal. Sabemos lo que no debemos hacer, sabemos lo que en ningún caso podemos hacer, si es que queremos mirarnos a la cara sin ruborizarnos. Pero no sabemos de qué son capaces los hombres. Y cuanto más crece la maldad, más fuerte se vuelve evidentemente la necesidad de reprimir y de olvidar las culpas contraídas. Ésta es la deprimente experiencia que he hecho yo en el curso de mi vida política adulta en la República Federal de Alemania. Pero he tenido también la suerte de hacer otra experiencia diferente, que al menos me da la esperanza de que Richard Rorty no esté del todo equivocado cuando dice como americano lo que quizá yo no me atrevería a expresar con tanta seguridad: «Nothing a nation has done should make it impossible for (citizens of) a constitutional democracy to regain selfrespect» [Nada de lo hecho por una nación debería hacer imposible que (los ciudadanos de) una democracia constitucional recupere(n) el respeto por sí mismos].

ÍNDICE